T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 1022/4

شرح لمعات

بسم الله الرحمن الرحيم لولا لمعات برق نور القدم ، من نحو حمى الجود و حق الكرم ، من يخرجنا من ظلمات العدم ، او يعيننا من
هفوات القدم ، پاکا خداوندی که آینهٔ حقیقت محمدی را مطرح اشعهٔ لمعات جمال جمعی احدی ساخت و از انجا پرتوی بر حقایق
سایر خلایق علی تفاوت درجاتهم و تباین طبقاتهم انداخت غایت کمالات را در آن آینه دید و آنرا بانیکی پسندید پس بر سر
عنایت گرفته بخالص محبت خودش برگزید و حال آنکه هنوز علم هستی آدم بر فراشته نشده بود و قلم نگارنده و لوح
نگارشته نگشته ، هم کلید خزانهٔ جود دست و هم نقد گنج خانهٔ وجود لوای حمد بدست اوست و مقام محمود جای نشست اوست
با آدم و آدم میان زبان مرتبتش باین کلام در تکلم است ع آدم که بصورت پدر و من پسرم ، آنم که بدیدهٔ حقیقت بکرم
صد گونه گواه آید از وی در نظم ، گو از ره معنی پسر و من پدرم ، و همواره با عالم و عالمیان لسان منقبتش بدین ترانه در ترنم که رباعی
احکام شریعت همه اقوال منست ، اسرار طریقت همه احوال منست ، بیرون از من حقیقتی دیگر نیست ، عالم تفصیل و آدم اجمال منست
صلی الله و سلم علیه و علی آله مقتبسی انوار جماله من مشکات کماله اما بعد نموده می آید که در آن وقت که شیخ عالم عامل عارف
عاشق صاحب النثر الفایق و النظم الرایق مصرع آن زجام کرم ارباب همم را ساقی ، فخر الدین ابرهیم الهمدانی المشتهر بالعراقی بصحبت
قدوة العلماء المحققین و اسوة العرفاء الموحدین ابو المعالی صدر الحق و الملة و الدین محمد القونیوی قدس الله تعالی سرهما رسیده و آن
وارد و حقایق فصوص الحکم شنیده مختصری فراهم آورده و آنرا بسبب اشتمال بر لمعهٔ چند از بوارق آن حقایق لمعات نام کرده
بعبارات خوش و اشارات دلکش جواهر نظم و نثر بهم ریخته و لطایف عربی و فارسی با هم آمیخته آثار علم و عرفان از آن پیدا و انوار ذوق
و وجدان در آن هویدا خفته را بیدار کند و بیدار را واقف اسرار گرداند آتش عشق بر افروزد و سلسلهٔ شوق بجنباند آوازهٔ سطوع
آنکه زبان زده ع بدنام کنندهٔ نکونامی چند ، شده است و دست فرسودهٔ ع از راه فتادهٔ بی سرانجامی چند ، گشته اهل تقلید رقم
رد بر آن کشیده اند و دامن قبول از آن در چیده و این فقیر نیز چون آن رد و انکار را می دیدم از شغل بآن فراغتی می ورزیدم
تا آنکه درین ولا اجل اخوان الصفا و اعز خلان الوفا یسره الله علی خیر عباده الوفا که نام خجسته فرجامش در اثنای این دعا بخوبی
صورتی از صور رمز و ایما بین السطور عبارات دهمت اداء یافت استدعاء مقابله و تصحیح آن نمود در مقابلهٔ آن جز اندکی در چاره نبود
چون متصدی این شغل گشتم و بر تفصیل اجزای آن بگذشتم بهر ورق از آن لمعهٔ از انوار حقایق دیدم و در هر صفحهٔ نفحهٔ از ازهار معارف
شنیدم باطن را بفهم دقایق آن انجذابی واقع شد و خاطر را از صعوبت ادراک مقاصد آن اضطرابی حاصل آمد نسخ متن مختلف بود
و بعضی از طریق صواب منحرف می نمود و در مواضع اجمال و مواقع اشکال بر جای آن رجوع افاده از هیچ یک مشکلی حل شد و نه در هیچ

کدام محلی مفصل گشت لاجرم بر دل بنهم لطایف باین این خاطر گذشت و در خاطر بکذر حقایق ناظر این داعیه متمکن گشت که از
برای تصحیح عبارات و توضیح اشارات آن شرحی جمع کرده شود ملتقط از سخنان مشایخ طریقت و کبرا حقیقت خصوصا شیخین کبیرین
محی الملة و الدین محمد بن العربی رضی الله عنه و تلمیذ وی صدر الحق و الدین محمد القونیوی و متابعان ایشان قدس الله تعالی اسرارهم پس
بمقتضای آن داعیه خاطر بار دیگر بآن امر خطیر آرمید و باد او توفیق الهی در زود ترین وقتی با تمام انجامید و چون بسیاری از آن
سخنان که در آن شرح اندراج یافته از آن قبیل است که از تامل در عبارات کلمات متن بر دل تافته می شاید که آنرا اشعة اللمعات نام نهند
و باین صفتش بر نظر طالبان جلوه دهند مأمول از ناظران آن مصنف نه منکران بنای مصنف آنکه چون این مجموعه را در نظر آرند و
اندیشه بر مطالعهٔ آن گمارند هر کجا خیر و کمالی پندارند مواهب حق سبحانه و تعالی شمارند و هر کجا عیب و نقصانی یابند بعجز و قصور ترتیب
راجع دارند و این کمینه را بخصوصه بحرف ترک ملامت نیازارند و خود را در ورطهٔ بدخویی و بدگویی نیندازند و التوفیق من الله سبحانه و تعالی
تمهید در ایما و الایماء ببعضی حقایق و معارف و مصطلحات موقوف بر سماع که محتاج الیه و موقوف علیه شرح مذکور است فمن جملتها
هر چیز که در خارج هست و از لوازم هستی وی آنست که آثار مختصهٔ وی بر وی مترتب گردد یا از آن قبیل است که در ترتب این آثار
محتاج است بضمیمه که مادام بوی منضم نگردد آن آثار بر وی مترتب نگردد و آن آثار بر وی مترتب نگردد یا محتاج نیست بآن ضمیمه
بلکه آن آثار بی اشتراط انضمام امری مغایر وی بوی بر وی مترتب می گردد و آنچه محتاج است بضمیمه ممکن تعبیر می کنند و از آنچه محتاج
نیست بواجب و از آن ضمیمه بوجود و صوفیهٔ قائلین بوحدت وجود که ارباب کشف و شهودند بآن رفته اند که ذات واجب تعالی عین
آن ضمیمه است که وجودست و وی بمثابهٔ بهمه اشیا محیط و در همه اشیا ساری و وجود همه اشیا با حاطهٔ و سریان ویست در ایشان
و ایضا منها پوشیده نماند که ممکن را عند اقترانه بهذه الضمیمه وجود بمعنی کون و حصول که واجب را بی آن اقتران ثابت است طاری می
شود پس وجود بمعنی کون و حصول عرضی عام باشد نسبت بجمیع موجودات و از قبیل مفهومات اعتباریه که آنرا جز در عقل وجودی نیست
پس حمل این مفهوم بر واجب باشتقاق تواند بود نه بمواطاة بآن طریقه که موجود از وجود بمعنی عام عرضی اشتقاق کنند و بر وی
حمل کنند و اما حقیقت وجود که عین واجب است در حمل واجب احتیاج باشتقاق ندارد بلکه بمواطاة بر وی محمول است و اگر صیغهٔ
موجود را از وجود بآن معنی اشتقاق کند معنی موجود ذو الوجود نخواهد بود اعم من ان یکون الوجود فیه نفسه او غیره سؤال اگر کسی
گوید چون واجب نیز بوجود بمعنی کون و حصول موصوف باشد پس وی نیز در ترتب آثار مختصه محتاج بضمیمهٔ وجود باشد جواب گوییم
ترتب آثار بر واجب نه بواسطهٔ عروض وجود عام است مر ورا بلکه ترتب آثار بر وی لذاته است و یکی از آن آثار وجود بمعنی عام است
که ثبوت وی نیز فرع وجود مثبت له است و همچنین است حال در ذوات ممکنه نیز که وجود بمعنی عام از احوال خارجیهٔ ایشان نیست
و ثبوت آن مر ایشان را نه بواسطهٔ موجودیت ایشانست بالوجود الحق زیرا که ایشان موجودند بمعنی ذو الوجود و ثبوت وجود عام
مر ایشان را در خارج بواسطهٔ موجودیت ایشانست باین معنی و آنکه گفته اند که ثبوت وجود خارجی مر ماهیت را در عقل است پس موقوف
بر وجود عقلی باشد نه خارجی دفع محذور نمی کند زیرا که چون نقل کلام بوجود عقلی می کنیم محذور لازم می آید سؤال اگر کسی گوید چون لفظ
موجود را دو معنی پیدا شد آنکه میگوید وجود عین واجب است از آن معنی دیگر میخواهد و آنکه میگوید از معقولات ثانیه است و عین
واجب نیست معنی دیگر پس نزاع لفظی باشد نه حقیقی جواب گوییم که نزاع فی الحقیقه در آنست که آن امری که بانضمام و اقتران وی بهیت

احکام و آثار بروی مترتب میکردد وازان تعبیر بوجود میکنند ذات واجب بعینها یا امری عرضی اعتباری پس نزاع حقیقی باشد نه لفظی
وایضا منها حقیقت وجود را من حیث هو بی ملاحظه نسب واعتبارات واکرچه نسبت تجرد از همه باشد وجود مطلق وذات بحت
وهستی صرف وغیب هویت واحدیت مطلقه واحدیت ذاتیه کویند وازین حیثیت مرتبه وی ازان بلندترست که متعلق علم وکشف
وشهود تواند شد نه دست علم ودانش دامن ادراک اوتوان کرفت ونه دیده کشف وشهود پرتو جمال اوتوان دید اما دربرابر
تنزلات وی علما تنزل وی بشانی کلی جامع مر جمیع شئون الهیه وکونیه ازلیه ابدیه را آن طریقه که خودرا باین شان کلی جملی
بی امتیاز شئون از یکدیکر ودیرا باعتبار تعین وتجلی باین شان کلی وباصورت معلومیت ودیرا باین اعتبار حقیقت محمدی کویند
واکر با آن ملاحظه اسقاط اعتبارات کنند احدیت کویند واکر ملاحظه اثبات اعتبارات کنند واحدیت کویند وباعتبار صلاحیت وی
مراعتبارین را که همان اعتبار محمدی است وحدت وبرزخیت اولی کویند زیراکه وی برزخیست جامع بین الاحدیة والواحدیة ومیان این
اعتبارات درمرتبه علم است واکرنه ظاهر وجود که ذاتست درمرتبه عین همچنان برصرافت اطلاق خودست وهیچ تعینی وتعددی بوی راه
نیافته است وبعدازان تنزل وی بتفاصیل این شان کلی واین را تعین ثانی کویند با آن طریقه که خودرا بهمه شئونات الهیه وکونیه
ازلیه ابدیه که دران شان کلی اندراج داشتند بتفصیل بداند یکی بعداز دیکری بآن معنی که چون عقل ملاحظه آن کند حکم کند بتقدم ذاتی
بعض بربعض وانتشاء بعضی از بعضی نه آنکه بحسب زمان علم ببعضی متقدم باشد برعلم ببعضی دیکر زیراکه علم حق سبحانه بهمه اشیا متعلق است
ازلا وابدا بی شائبه حدوث وتجدد ومثلا چون ذات متعلق شده است بآن شان کلی جامع که فوق آن مرتبه لاتعین است واین صورت
علمیه حقیقت قلم اعلی است ازان تعقل منتقش شده است تعقل ذات بشانی دیکر که آن حقیقت لوح محفوظ است وبرهمین آنست که ذات
مع الصادر الاول علة تامة آن موجودیست که درمرتبه ثانیه ظاهر میشود وعلم بعلت تامه مستلزم علم است بمعلول وهمچنین ذات مع الصادر
الاول والثانی علت تامه امری ثالث است پس علم بآنها مستلزم علم بوی باشد وهکذا الی مالانهایة له **وایضا منها** حقایق ممکنات صور معلومات
ذاتست متلبسه بالشئون والصفات بآن معنی که هرکاه علم حق را سبحانه بذات خودش اعتبار کنیم متقید بشان یا بشئون صورت علمیه را
حقیقت ممکنی از ممکنات می کویند وچون اعتبار کنیم بیک شان یا بشئون دیکر از حقیقتی دیکر از حقایق ممکنات میکوییم وعلی هذا القیاس پس علم
حق بحقایق ممکنات عین علم خودش باشد بذات وشئون ذاتیه خودش واینست معنی آنکه میکویند علم حق سبحانه بعالم عین
علم ویست بذات وی **وایضا منها** مراد بشئونات ذاتیه که آنرا حروف عالیات خوانند نسب واعتباراتی است مندرج درذات اندراج اللوازم
فی الملزوم نه اندراج الاجزاء فی الکل سواء کانت الاجزاء عقلیة او خارجیة ولا اندراج المظروف فی الظرف مراد باندراج آنها درذات بودن
آنهاست بحیثیتی که هنوز از قوت بفعل نیامده باشند چون اندراج نصفیت وثلثیت وربعیت درواحد عددی پیش ازانکه جزو اثنین
یا ثلثه یا اربعه واقع شود واین نسب واعتبارات که آنرا شئونات ذاتیه میکویند بعینها همان نسب واعتباراتی است که بعدازظهور
درمراتب وجزئیات آن ظاهر میشود چنانکه نصفیت وثلثیت وربعیت واحد عددی را پیش ازانکه واحد جزو این اعداد واقع شود
واین نسب دروی از قوت بفعل آیند شئونات ذاتیه کویند وچون جزو این اعداد واقع شود وآن نسب از قوت بفعل آیند آنرا آثار
واحکام خارجیه کویند **وایضا منها** وجود ممکنات عبارتست از ظهور وجود حق است سبحانه درحقایق ایشان بآن معنی که چون ممکنی از
ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق کردد ویرا نسبتی خاص مجهول الکیفیه بظاهر وجود که بمنزله آینه است مرباطن وجود را پیدا شود که بحسب

آن مناسبت احکام وآثار عین ثابته آن ممکن درمرآة ظاهر وجود منعکس کردد وظاهر وجود بآن احکام وآثار منصبغ ومتعین
نماید واسماء وصفات وی بآن قدر که خصوصیت شانی که عین ثابته آن ممکن صورة علمیه آنست تقاضا کند ظاهر کردد پس ظاهر
وجود متعین ومنصبغ بآن احکام وآثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی **وایضا منها** مراد بانضمام واقتران ومعیت
وجود حق بماهیت ظهور آن نسبت میان ایشان واز مقتضیات آن نسبت است ظهور ماهیت درخارج وترتب احکام
خارجیه وی بروی نه آنکه وجود عارض ماهیت شود بلکه ماهیت عارض وجودست وقایم بوی ووجود معروض وقیوم وی امانه عارضی
که بعروض وی مر معروض را صفت وجودی نو شود وبزوال آن صفتی حقیقی زایل کردد زیراکه تجدد صفات وزوال آن
موجب تغیر معنی بحدوث است تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بلکه عروض ماهیت مر وجود را چون عروض صورتست مرآینه را
زیراکه صورت مرئی درآینه بحسب حس عارض آینه می نماید اما چون رجوع بعقل میکنیم میدانیم که عارض آینه نیست نه بسطح وی
قایم است ونه درثخن وی حال لکن وی را نسبتی است مخصوصه بآینه که سبب نمایندکی آینه می شود مراورا بحسب توهم آن
می شود که مکر آن صورت عارض آینه است وقایم بوی قیام العارض بالمعروض وحقیقت آینه را ازنمایندکی صورت جز
نسبت نمایندکی نمی افزاید وبزوال صورت جز نسبت نمایندکی زایل نمی شود وشک نیست که ازتغیر وتبدل نسب هیچ تغیری ونقصی
بوی لاحق نمی شود **وایضا منها** وازینجا معلوم میشود که معیت حق سبحانه بااشیا وقیومیت وی مرایشانرا نه چون معیت
جوهرست بجوهر یا عرض بعرض یا جوهر بعرض یا عرض بجوهر بلکه چون معیت وجودست بماهیت من حیث هی که بآن معیت
ماهیت موجود می کردد ودوام وجود وبقای وی بدوام آن معیت است باوی من حیث هی لا من حیث الوجود پس علت
بقای ماهیت نیز معیت حضرت سبحانه وتعالی باوی من حیث هی ووراء این معیت حق را سبحانه معیتی دیکر نیست
بحسب ذات بااشیا وشک نیست که ماهیات را من غیر انضمامها بالوجود تقذر وتلوث معقول نیست پس از معیت حق سبحانه
بااشیائی که تقذر وتلوث از احکام خارجیه ایشان باشد ملابسه وی بقاذورات لازم نیاید با آنکه قذارت امریست نسبی چه
مستقذرست نسبت ببعضی طبایع مستقذر نیست نسبت بهمه چنانکه فضلات حیوانات مثلا نسبت به طبیعت انسان مستقذرست
نه نسبت به طبیعت جعل وایضا تلطخ بقاذورات وتلوث بآن از خواص اجسام کثیفه است نه می بینی که انوار والوان از ملابسه
اجسام مستقذره هیچ تلطخ وتلوثی لاحق نمی شود وازین مقدمات دانسته شد که انکس منع معیت ذاتی حق سبحانه وانکار
احاطه وسریان او درجمیع موجودات کرده است بنابر لزوم ملابسه وی مرقاذورات واشیاء خسیسه را ازان جهت است که وی
ملابسه ورای ملابسه موجود بموجود بلکه ملابسه جسم بجسم تعقل نکرده است ومنشاء آن جز قصور عقل وقلت تامل امری دیکر نیست
سوال اکرکسی کوید که موجودات بفیض حق سبحانه موجود شده اند نه بذات وی چنانچه درسخنان بعضی از مشایخ واقع است پس ملابسه
حق سبحانه بااشیاء خسیسه لازم نیاید واحتیاج باین تطویل وتحقیق نباشد **جواب** کوییم که خالی ازان نیست که این فیض
موجودی است حقیقی یا امریست اعتباری وبرتقدیر اول موجود بذاته نتواند بود والا واجب باشد پس موجود بفیضی دیکر باشد
ومتسلسل کردد یا منتهی بذات واجب شود وحق اعتراف بمدعای ما لازم آید زیراکه درموجودات باین اعتبار تفاوتی نیست
ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت وبرتقدیر ثانی که امری اعتباری عدمی باشد انضمام واجتماع وی بامری دیکر اعتباری عدمی باشد

انضمام واجتماع وی با فرد دیگر اعتباری عدمیست که ماهیت است بی قیام هر دو یا یکی با دی وجودی حقیقی معقول نیست وتحقق این نسبت که فیض جمال ذات منبسط است اما باعتبار نسبت عموم وانبساط بر حقایق ممکنات واین نسبت از امور اعتباریست پس اتحاد با این نسبت از امور اعتباری باشد وفی نفسها از امور حقیقی والله تعالی اعلم **وایضا منها** پوشیده نماند که درین قرب ومعیت همه ماهیات چه شریفه وچه خسیسه برابرند ومیان ایشان هیچ تفاوت نیست تفاوت در آنست که بعضی ماهیات در تحقق باین معیت مسبوق‌اند به تحقق بعضی ماهیات دیگر بآن معیت وبعضی ماهیات ازان قبیل‌اند که درین تحقق بر همه ماهیات سابق‌اند چون ماهیت قلم اعلی که وی را نسبتی است خاص با وجود حق سبحانه که مقتضی معیت وی است بالوجود الحق سبحانه بی اشتراط با مری دیگر بخلاف ماهیت لوح مثلا که وی درین معیت مشروط است بمعیت ماهیت قلم اعلی بالوجود الحق سبحانه وهمچنین بعضی ماهیات دیگر مشروط است بمعیت قلم ولوح معا بالوجود الحق سبحانه وهکذا الی ما شاء الله وپوشیده نماند که هرچند شرایط وجود وی بیش می شود بعد آن موجود از حضرت حق سبحانه بیش میگردد وابعد موجودات ازین حیثیت ماهیت انسانی است بوجود العنصری زیرا که وی نوع اخیرست از مولود آخرین از موالید ثلث پس جهات احتیاج وامکان در وی از همه موجودات بیشتر باشد وحجب مانعه از رجوع بوحدت افزون‌تر اما حضرت سبحانه در حقیقت انسانی استعداد رفع آن حجب نهاده است بخلاف سایر حقایق که هریک ازیشان بمقتضای وما منا الا له مقام معلوم در مقام خود محبوس‌اند واستعداد تجاوز ازان ندارند **وایضا منها** مظهر شی صورت اوست وصورت شی عبارت از امریست که آن شی بوی معقول یا محسوس شود وظهور شی بتمیز وتعین وی است چنانکه ظهور جنس مثلا در مرتبه انواع بتمیز وتعین وی است بمنوعات وظهور نوع در مرتبه اشخاص بتعین وتمیز وی است بمشخصات **وایضا منها** هر مظهری که هست مغایرست مر آن چیزی را که در وی ظاهر است وظاهر بصورت وشبح خود در ان مظهرست نه بذات خود همچنانکه از آینه وآب وآنچه در ایشان می نماید این معنی ظاهرست کو سایر حقایق مطلقه چون مظاهر الهیه که در این ظاهر ومظهر با یکدیگر متحدند وفرق میان ایشان باطلاق وتقیید است مثلا حقیقت مطلقه انسانیه باعتبار اطلاق ظاهرست وباعتبار تقیید بمشخصات مظهر وشک نیست که آن حقیقت مطلقه عین افراد خودست که مظاهر وی‌اند پس این مظهر غیر ظاهر نباشد وظاهر خود در مظهر ظاهر باشد نه بصورت وشبح **وایضا منها** ظاهر در تعین وتقید تابع مظهرست ومظهر در تحقق وظهور تابع ظاهر پس مظهر را باعتبار تبعیت ظاهر مر او را مرتبه اولیت است وباعتبار تبعیت وی ظاهر را مرتبه آخریت **وایضا منها** مظهر من حیث هو مظهر باطنست زیرا که وی حکم آینه دارد وچون آینه از صورت پر آید صورت می نماید نه آینه پس ظهور صورت ظاهرست نه مظهر وباطن این ظاهر همان نفس ظاهرست اما باعتبار حال تقدم وی بر حال ظهور وباطن آنچه بر سبیل اجمال می دانیم از غیب هویت ذات که مر تعین مسبوقست بلا تعین **وایضا منها** موجودات خارجی در صلاحیت مظهریت اسما وصفات الهی متفاوت‌اند زیرا که ایشان مظاهر اعیان ثابته‌اند واعیان ثابته صور شئونات ذاتیه وشئونات در اطلاق وکلیت وجمعیت ومقابلات آنها مختلف بعضی ازان قبیل‌اند که در کمال اطلاق‌اند که در مراتب تعینات فوق آن تعینی دیگر نیست چون تعین اول که فوق آن مرتبه لاتعین است وبعضی در کمال تقیید چون تعینات شخصیه جزئیه وبعضی میان این دو مرتبه چون سایر حقایق وهمچنین بعضی در کمال جمعیت اند که هیچ شانی از شئون از حیطه آن خارج نیست وبعضی ازان قبیل است که مشتمل بر بعضی از شئونست چون حقایق متفرقه عالم که غیر انسان‌اند

کمالات وفضیلت کمال جمعیت از خصایص کمل افراد انسانی است چون انبیا واولیا وایشان نیز درین فضیلت متفاوت‌اند زیرا که اگرچه همه در مظهریت همه اسما متساوی‌اند اما بعضی ازان قبیل‌اند که احکام وآثار بعضی اسما در ایشان ظاهرتر وغالب‌ترست وباقی اسما در تحت آن مغلوب ومندرج وهمه انبیا وآنان که بر قدم ایشان‌اند از اولیا غیر نبی ما صلی الله علیه وسلم وکمل ورثه وی همه ازین قبیل‌اند وبعضی ایشان ازان قبیل‌اند که ظهور اسما وصفات در ایشان بر سبیل اعتدال است بی غالبیت ومغلوبیت چون نبی ما صلی الله علیه وسلم وکمل ورثه وی **وایضا منها** اثر وجود حق سبحانه در اعیان ثابته در نسبت ظهورست یعنی اعیان واحوال اعیان را در عین ظاهر می گرداند همچنانکه در علم بود واثر اعیان ثابته در وجود حق سبحانه تعین وتقید وی در تعین وتقید صفات وی است زیرا که وجود را فی نفسه اطلاق وعدم تعین وتقید است وهمچنین اسما وصفات او را چون باحکام واحوال عینی از اعیان ثابته منصبغ گردد بسبب آن انصباغ متعین ومتقید گردد وبحسب تعین وتقید وی اسما وصفات وی نیز متعین ومتقید شوند زیرا که ظهور اسما وصفات بحسب استعداد ایشان است وشک نیست که استعداد هر عینی نوعی از تعین وتقید را اقتضا میکند چه در ذات وچه در اسما وصفات **وایضا منها** موجودات ممکنه مظاهر وصور اسما وصفات الهی‌اند وظاهر در هریک اسما وصفات حق بقدر قابلیت وی مر ظهور آنها را پس همه موجودات را آینهای متعدد فرض کن وآنچه می‌بینی در ایشان از کمالات محسوسه ومعقوله صور اسما وصفات حق تعالی دان بلکه همه عالم را یک آینه فرض کن ودر وی حق را بچشم بهمه اسما وصفات وی تا از اهل مشاهده باشی چنانکه در اول از اهل مکاشفه بودی پس ازین برتر آی وجان ملاحظه کن که تو چون عالم را می بینی ومی دانی وذات تو محیط است بهمه وهمه مرتسمند در وی پس ذات تو آینه ایست مر آنها را در اول شهود حق سبحانه در مر خود میگردد واکنون در خود میبینی پس ازین برتر آی وآنرا ملاحظه کن که ممکنات من حیث هی غیر موجودند پس ایشان را از میان بیرون کن وهمه را صور تجلیات حق بین وقایم بوی پس همه کمال وجمال حق را بین سبحانه که در حق مشاهده میکنی بعد ازان ازین برتر آی وخود را از میان بیرون کن ومدرک ومشاهد حق را حق بین فهو الشاهد والمشهود **وایضا منها** از پیشتر معلوم شد که هر موجودی را از موجودات دو جهت است نسبت با حق سبحانه وتعالی یکی جهت معیت ولیست با حق سبحانه واحاطه وسریان وی سبحانه در وی بالذات بی توسط امری دیگر واین جهت را طریق وجه خاص گویند وفیض که ازین طریق می رسد بی واسطه است وتوجه بنده را باین جهت توجه بوجه خاص گویند واستیلای این جهت را بر بنده واستهلاک واضمحلال بنده درین جهت جذبه گویند وجهت دیگر سلسله ترتیبست که فیضی که بوی رسد بوساطت اموری بود که در معیت وی بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته باشند وفیض که بوی رسد بر مراتب آنها مرور کند ومنصبغ باحکام آنها متنازل بوی برسد وچون بنده بر همین طریق متصاعد الی الحق سبحانه وتعالی باز گردد تا آن احکام یک یک مرتبه را باز میگذارد وبمرتبه فوق آن ترقی میکند تا بآن اسمی که مبدا تعین ولیست برسد ودران مستهلک ومضمحل گردد وآن نسبت بوی تجلی ذاتی وی باشد این طریق را طریق سلسله ترتیب گویند وروش بنده را باین طریق مرتبه بعد مرتبه سلوک گویند وواصل باین طریق را اگرچه کمتر باشد از واصل طریق اول احاطه هست باحوال مراتب که واصل بطریق اول را نیست وواصل بطریق اول را چون باز گرداند بطریق سلسله ترتیب باز بمطلوب رسانند وی را مجذوب سالک خوانند وسالک بر طریق ثانی را

چون سلوک وی منتهی بوجه خاص واستهلاک دران کردد سالک مجذوب کویند وپیرکی ازین دو صاحب دولت اقتدا ارشاید
وترتیب مریدان ازوی آید وایضاً منها متقربات که اعمال وعبادات اند یا از قبیل نوافل اند که حق سبحانه وتعالی آنرا بر بندکان
خود ایجاب نکرده است بلکه ایشان آنها را تقربا الی الله تعالی بخود ارتکاب نموده اند وبر خود لازم کردانیده وچون درین
ارتکاب والتزام وجود ایشان در میان نیست فناء ذات واستهلاک جهت خلقیت آن در جهت حقیت فایده نمی دهد بلکه نتیجه آن همینست
که قوی واعضا وجوارح وی عین حق کردد بآن معنی که جهت حقیت بر خلقیت غالب آید وجهت خلقیت مغلوب ومقهور کردد واین
را قرب نوافل کویند ودرین قرب بنده سالک فاعل ومدرک باشد وحق سبحانه وتعالی آلت وی واشارت باین مرتبه آن
حدیث کنت سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله بی یسمع وبی یبصر وبی ینطق وبی یبطش وبی یسعی ویا از قبیل فرایض اند که حق سبحانه
وتعالی ان اعمال وعبادات را برایشان ایجاب وارتکاب آن نموده اند وچون در ایجاب وارتکاب وجود ایشان در میان نیست
نتیجه آن فناء ذات سالک واستهلاک جهت خلقیت آنست در جهت حقیت واین را قرب فرایض کویند ودرین قرب حضرت
حق سبحانه فاعل ومدرکست وسالک با قوی واعضا وجوارح خود بمنزله آلت واشارت باین مرتبه است ان الله قال
علی لسان نبیه او عبده سمع الله لمن حمده وان الحق ینطق علی لسان عمر وچون این را دانستی بدانکه متقربان از چهار حال بیرون
نیستند یا متحقق بقرب نوافل اند فقط وایشانرا صاحب قرب نوافل خوانند ویا بقرب فرایض فقط وایشانرا صاحب قرب فرایض
خوانند ویا جمع بین القربین لی یقید باحدهما وبی منادیه که کاهی یکی باشد وکاهی دیگری بلکه معا معا بهر دو قرب واحکام آن متحقق
باشند واین را مرتبه جمع الجمع وقاب قوسین ومقام کمال خوانند وآیت ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق
ایدیهم وحدیث هذه یدالله وهذه ید عثمان اشارت باین مرتبه است ویا هیچ یک ازین احوال مقیدکانه مقید نیستند بلکه مرایشانرا
که هر یک از قربین ظاهر شوند وجمع میان هر دو لیکن هیچ یک ازین احوال واین را مقام احدیت جمع ومقام او ادنی خوانند واشارت
باینست وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی واین مقام باصالت خاص خاتم النبیین است صلی الله علیه وسلم وبوراثت
وکمال متابعت کمل اولیا را ازین حظیست وایضاً منها تجلیات حضرت حق سبحانه وتعالی بر چهار کونه است یکی تجلی علمی عینی که دران
تجلی بصور اعیان موجودات برآمده است وازین قبیل است تجلی وی بصور معلومات وموهومات وخیالات بر ذوی العلم اکرچه
ایشانرا آنکه آن از صور تجلیات ویست شعور نباشد دوم تجلی وجودی شهادی که بصور اعیان موجودات برآمده است
سیوم تجلی شهودی که بر نظر شهود اصحاب تجلی ظاهر می شود وآن بر دو کونه است یکی آنکه موجودات عینی خارجی یا علمی ذهنی همه یا بعضی
لباس غیریت بیرون کنند ودر نظر صاحب تجلی صور تجلیات حق سبحانه نمایند دوم آنکه آن تجلی در حضرت مثال مقید یا مطلق واقع
شود وآن بر صور جمیع موجودات می باشد ودر صور انوار می باشد ویا آن تجلی از ورای عالم مثال در کسوت معانی ذوقی باشد
ویا بیرون از صورت ومعنی چون تجلیات ذاتی برقی چهارم تجلی علمی اعتقادی که از پس حجاب فکر یا عقلیه بصور اعتقادات مقیده بر اصحاب
آن ظاهر می شود وایضاً منها رقیقه مناسبتی که میان طالب ومطلوب می باشد کاهی که بسبب انجذاب الطرفین کردد والتقا
در وسط واقع شود وآن التقا را در اصطلاح این طایفه منازله کویند قال الشیخ رضی الله عنه فی الباب الرابع والثمانین وثلثمایه
من الفتوحات المکیه اعلم ان المنازله فعل فاعلین هنا وهی تنزل من اثنین کل واحد یطلب الآخر لینزل علیه فیجتمعان فی الطریق فی موضع معین

فیستکمل منازل لهذا الطلب من کل واحد وهذا النزول علی الحقیقه من العبد فهو صعود وانما سمیناه نزولا لکونه یطلب بذلک الصعود النزول
بالحق ووقتی که آن التقا در وسط واقع نشود وبهر طرف که نزدیکتر باشد صاحب آن طرف در محبوبیت مقدم خواهد بود
ودر محبیت موخر اکر چنانچه بجانب حق سبحانه وتعالی اقرب باشد آن قرب را وقتی که مضاف به بنده دارند تدانی
کویند واکر چنانچه به بنده اقرب باشد آن قرب را از جانب حق سبحانه تدلی خوانند والله اعلم وایضاً منها معرفت وادراک
حق سبحانه وتعالی بر دو کونه است اول ادراک بسیط وهو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراک
وعن ان المدرک هو الوجود الحق سبحانه وثانی ادراک مرکب وهو عبارة عن ادراک الوجود الحق مع الشعور بهذا الادراک وبان
المدرک هو الوجود الحق سبحانه ودر ظهور وجود حق بحسب ادراک بسیط خفایی نیست زیرا که هر چه ادراک کنی اول هستی مدرک
شود اکرچه از ادراک این ادراک غافل باشی واز غایت ظهور مخفی مانده ولما ادراک ثانی که ادراک مرکبست محل فکر وخطا وصواب
اوست وحکم ایمان وکفر راجع باوست وتفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب او وایضاً منها رابطه محبت میان
محب ومحبوب نتیجه مناسبت است میان ایشان ومناسبت میان ایشان از پنج قسم بیرون نیست اول مناسبت ذاتی است
که میان محب ومحبوب مناسبتی باشد بحسب ذات محب وعلامت آن آنست که محب در باطن خود انجذابی بجانب محبوب
باز یابد که سبب آن معلوم نباشد واکر آن مناسبت بسبب معنی باشد زاید بر ذات که بسبب آن معنی اثری بغیر تعدی کند
آنرا مناسبت فعلی کویند واکر چنانچه اثری بغیر تعدی نکند خالی از آن نیست که آن معنی را در محل خود دوام وثباتی هست یا نی اکر
نیست آنرا مناسبت حالی کویند واکر نه آن معنی که ویرا دوام وثباتی هست مرتبه ایست از مراتب چون مرتبه نبوت وولایت
وسلطنت وغیرها آنرا مناسبتی مرتبی کویند والا مناسبت صفاتی وچون در حقیقت فعل وحال ومرتبه همه از قبیل صفاتند همه اقسام
مناسبات را راجع بذاتی وصفاتی می توان داشت از مقدمات واصطلاحات این طایفه مذکور شد وقت آن آمد که در
مقصود شروع کنیم وبشرح موعود رجوع نماییم بعون الله المستعان انه ولی الاحسان وعلیه التکلان ∴ بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد حمد در عرف طایفه صوفیه قدس الله تعالی اسرارهم عبارتست از اظهار کمال محمود بصفات جمال ونعوت جلال بر سبیل
تعظیم واجلال وآن یا از مرتبه جمع است بر جمع چنانکه حق سبحانه وتعالی در مرتبه غیب ومعانی مثلاً اظهار کرد کمالات
خود را بر خود بالتعین والتجلی الاول والثانی وما اشتملا علیه من الشؤون والاعتبارات اولاً والحقایق الالهیه والکونیه
ثانیاً شعر وی عشق نشان بی نشان میکفت ∴ اسرار کمال جاودانی میکفت ∴ اوصاف جمال خویشتن بی من وتو ∴ او خود بزبان بی زبانی
میکفت ∴ ویا از مرتبه فرق بر فرق چنانکه مظاهر خلقیه ومجالی کونیه بالسنه اقوال وافعال واحوال اظهار کمال وجمال یکدیکر کنند
وآن بحقیقت حمد حضرت حق است مر خود را بواسطه تنزل بحضرات وجود ومراتب شهود شعر هر صبح که می زنند مرغان چمن
کلبانک جمال سوری وسمن ∴ باشد همه وصف شاه خوبان زمن ∴ کاید ز زبان او بکوش دل من ∴ ویا از مرتبه جمع بر فرق چنانکه
بافاضه نور وجود بر حقایق واعیان موجودات که بلسان اصطلاح از آن بفیض مقدس تعبیر میکنند اظهار میکند استعدادات
وقابلیات ایشان مر وجود وکمالات تابعه آنرا کاین استعدادات وقابلیات از مقتضیات فیض اقدس است شعر عشقت که غنی بوده وبا بوده
جاوید بمسند غنا آسوده ∴ عکس رخ خود زلین وآن نموده ∴ وانکه بجمال خویشتن بستوده ∴ ویا از مرتبه فرق بر جمع چنانکه

مراتب وجود روحا وجسما ومثالا وحسًّا بجمیع الالسنة قولاً وفعلاً وحالاً حمد حضرت ذو الجلال والاکرام می گویند واظهار کمال ذات
وصفات واضحان حضرت او می کنند رباعیه خوبان که فریب عقل وجانند همه • در عشق تو شهرهٔ جهانند همه • مرچند بجهان
داستانند همه • اوصاف شمایل تو خوانند همه • فایده صیغهٔ حمد مصدر است مصدر با لام جنس مترادف بلام اختصاص
یعنی جنس مفهوم حمد خواه مبنی للفاعل وخواه مبنی للمفعول اعنی حامدیت ومحمودیت مختص است بحضرت حق سبحانه وتعالی
زیراکه در جمیع مراتب وجود هم حامد اوست وهم محمود بزبان هر ستاینده نغمات حمد وثنای خود سراید وبلباس هر ستوده
لمعات کمال وجمال خود نماید شعر در چشم عیان شاهد ومشهود تویی • در قبلهٔ جان ساجد ومسجود تویی • بی نام ونشان قاصد ومقصود تویی
بی گوش وزبان حامد ومحمود تویی • لله بعضی ازین طایفه گفته اند که این اسم مبارک موضوعست بازاء ذات مطلقهٔ بی اعتبار
قیدی ومرتبهٔ وبی اعتبار عدم آن بلکه مجرد از جمیع نسب واعتبارات حتی عن ذلک التجرد ایضا وبعضی دیگر بآن رفته اند که
علم است مر مرتبهٔ الهیت را که عبارتست از احدیت جمع جمیع نسب واعتبارات اسمائیه فعلیه وجوبیه نه مر ذات مطلقه را زیراکه
وضع اسم بازاء ذات مطلقه اگرچه ممکن است اما فایده آن ظاهر نیست چه مقصود از وضع الفاظ افاده یا استفاده
معنی موضوع له است وازینجا معنی موضوع له که ذات حق ودیست مطلقست تعالی وتقدس مدرک ومفهوم ومشهود ومعلوم
هیچکس نتواند بود فکیف که بدلالت لفظ وعبارت بدان اشارت توان نمود ه عنقست بردن نبرده نور وظلام • خارج ز احاطهٔ
عقول واوهام • خواهم که بخوانمش بصد نام اما • او برتر ازانست که گنجد در نام • الذی نور وجه حبیبه بتجلیات الجمال حبیب
فعیل است از برای مبالغه در فاعل یا مفعول ومراد بآن حضرت رسالت است صلی الله علیه وسلم زیراکه در هریک از فضیلتین
محبیت ومحبوبیت در اعلی مراتب کمال است اما در فضیلت محبوبیت چنانکه خطاب لولاک لما خلقت الکون مشعرست بآن واما
در فضیلت محبی چنانکه در حدیث ما اوذی نبی مثل ما اوذیت مفهوم است ازان رباعیه ای رشک جمال یوسف اندر خوبی
در عشق وبلا زیادت از یعقوبی • بر جملهٔ کاینات سبقت داری • در منقبت محبی ومحبوبی • ومراد بوجه حبیب ذات وحقیقت
وی است تعالی وبقی وجه ربک ای ذاته وحقیقته می تواند بود که با در قوله بتجلیات الجمال صلهٔ تنویر باشد ای نوره بانوار
التجلیات الجمالیه وترجیح سؤال می آید که حقیقت محمدی همچنانکه بتجلیات جمال منور شده است بتجلیات جلالی نیز شده است
زیراکه وی جامع است بین الجلال والجمال که آنرا کمال گویند پس تخصیص جهت چیست بعضی جواب گفته اند که جهت تخصیص
آنست که باعث حمد حامد تجلیات جمالیست که هدایت مهتدیان از آثار آنست ومی تواند بود که با سببیت را بود وچنین
آن سؤال ساقط می شود زیراکه معنی چنین می شود که تنویر وجه حبیب خود کرد بآنچه کرد بسبب تجلیات جمال چه تنویر شی
چه بصفات جمالی وچه بصفات جلالی از مقتضیات صفات جمال است وپوشیده نماند که تنویر را مراتب است زیراکه حقایق
اشیا را پیش از اعتبار دخول در تحت نورانیت علم مرتبهٔ استجانست در غیب هویت ذات پس تنویر آن اولا مر بآن
تواند بود که از مرتبهٔ استجان در حضرت علم ظاهر شوند وظهور در حضرت علم را اجمال وتفصیلی است پس تنویر آن ثانیا
بآن تواند بود که از ظلمت اجمال بنورانیت تفصیل آیند وهنوز محصور ظلمت عدم خارجی اند پس تنویر آن ثالثا بآن تواند بود
که از ظلمت عدم رهایی یافته بنورانیت وجود عینی بهره مند شوند وبعد از وجود عینی لازم نیست که همه کمالات تابعهٔ وجود در ایشان

بالفعل حاصل باشد پس تنویر آن رابعا بآن تواند بود که از ظلمت قوت بنورانیت فعل درآیند واین جمله جز تجلیات جمالی
لم یزلی لایزالی نمی تواند بود وظاهرست که جمیع اقسام این تنویرات نسبت بحقیقت محمدی واقع شده است پس تنویر
وجه وی همهٔ این اقسام را شامل خواهد بود فتلالا ای الله سبحانه منه ای من وجه حبیبه وقوله نورا تمیز من نسبة
الفعل الی الفاعل ای فتلالا نوره سبحانه من وجه حبیبه ویجوز ان یکون ضمیر الفاعل عایدا الی وجه حبیبه والضمیر المجرور
الی الله سبحانه والاول اوفق بقوله فعرج به سرورا کما لایخفی یعنی بدرخشید ومنبسط شد نور حق سبحانه از مشکوة
حقیقت حبیب وی بر سایر حقایق زیراکه انبساط نور علم بر سایر حقایق بواسطهٔ اوست وعلم بهمه منتشی از علم بوی وهمچنین
انبساط وجود خارجی بر سایر حقایق وانبساط کمالات تابعهٔ مر آنرا بواسطهٔ صورت وجودی روحانی ویست که قلم اعلی است
وانبساط بعضی ازان کمالات بر امت متابعت وی بخصوصهم بواسطهٔ وجود جسمانی عنصری وی باخود بدرخشید نور وجه حبیب
حق سبحانه از جهت حق سبحانه وتنویر وی ومنبسط شد بر سایر حقایق علما وعینا چنانکه مذکور شد والعروج الی الله سبحانه فیما
فی وجه حبیبه غایات الکمال ای غایات الکمالات الاسماء والشئون حضرت حق را سبحانه کمالیست ذاتی که در اتصاف بآن تعدد
وجودی شرط نیست چون وجوب وجود وقدم وتقدس از صفات نقصان وشهود وی مر شئون واحوال واعتبارات ذات را
باحکامها ولوازمها علی وجه کلی مجمل فی بطون الذات واندراج الکل فی وحدتها کما تظهر وتثبت فی المراتب الالهیة والکونیة وکمالی
اسمائی که ظهور حقیقت در هر شان بحسب آن شان بر خودش سبحانه یا بر همان شان یا بر امثال او جمعا وفرادی یا خود ظهور آن
شان است بر حق سبحانه یا بر خودش یا بر امثال خودش کذلک جمعا وفرادی یا خود جمع بین الظهورین والشان الذی ظهر الحق
بحسبه اما شان کلی جامع بجمیع افراد شئونه او شان هو بعض من افراد تلک الشئون فظهوره سبحانه بکلیته واحدیة جمعه لا یتحقق الا
بالنسبة الی هذا الشان الکلی الجامع للشئون او بالنسبة الی بعض منها لکن باعتبار تحققه فی ضمن الشان الکلی الذی هو حقیقة الانسان الکامل
زیراکه در مرتبهٔ احدیت جمع هر شانی از شئون بر همه مشتمل است همچنین در مرتبهٔ انسان کامل که آن شان کلی جامع است هر یک ازان
شئون بر همه مشتمل است پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل بر خودش از حیثیت شان جامع وهر یک از افراد او بکلیته واحدیة
جمعه ظاهر باشد فاکتسب کل شان حکم سایر الشئون فظهر کل فرد من افراد مجموع الامر کله بصورة الجمیع ووصفه وحکمه والمراد بعینه من
ظهوره بحسب کل شان هو الاکتساب المذکور لان تعلم عین الشان فقط او یظهر هو سبحانه بحسبه پس ظهور شان یا ظهور حق سبحانه
بحسب آن کمال اسمائیست وغایات کمال اسمائی اکتساب مذکوره وشک نیست که اکتساب مذکور در حقیقت محمدی بعد از ظهور در نشاء
عنصری ووصول آن بمرتبهٔ کمال خود واکمل مراتب اکتسابات وتفاضل که میان سایر کمل از انبیا واولیا واقعست بحسب قرب
وبعد از مرتبهٔ کمال محمدیست صلی الله علیه وسلم فعرج ای الله سبحانه به ای بوجه حبیبه حیث ابصر فیه غایات الکمال سرورا ای
فرحا فهو مصدر موکد من غیر لفظ فعله هرچه مشعر است بتشبیه از صفات وجوارح چون مضاف بحق سبحانه وتعالی میگردد بعضی آنرا
تاویل میکنند چنانکه بعضی از شارحان فرح را درین مقام بر رضا حمل کرده است وبعضی بر تجلی وجودی انبساطی اما مذهب محققان
بخلاف اینست صاحب فصوص الحکم رضی الله عنه تصریح کرده است بآنکه صفاتی را که حق سبحانه وتعالی بخود اضافت کرده است
همه بر معنی ظاهر محمول است بلا تاویل وتعطیل لکن اضافت آن بحق نه بر وجه اضافت آنست بممکن یعنی بدان ایشان آن صفات که انفعالات

نفسانی است از حق منزه است و حقایق آن مثبت و مذهب سلف از علما حدیث و غیرهم نیز چنین است که صفاتی که در قرآن و حدیث
وارد است مثل فرح و ضحک و نزول و اتیان و استوا بر عرش همه بر حق است و ایمان بهمه واجب بی تاویل و تعطیل و هم صاحب
فصوص رضی الله عنه در کتاب المعرفه فرموده است که تو خدایرا بهتر از خدای شناس که صفاتی که او بخود اضافت کرده است
از وی نفی کنی و بر تنزیه صرف که طریق معطله است اقتصار نمایی و این سخنان بر تقدیریست که آن صفات مضاف بمرتبه جمع باشد
واما اگر مضاف بمرتبه فرق باشد نه بتاویل حاجتست نه بتنزیه بلکه مراد راست کال پس تو عبد جمیع صفات را خواه موهم تشبیه باشد
وخواه نباشد فصدره علی یده و صافاه پس بر سر دست عنایت گرفت او را و دوست داشت وی را دوستی خالص نه آمیزش
با دوستی دیگری زیرا که دوستی همه اشیا بتبعیت دوستی اوست و دوستی وی تابع دوستی هیچ چیز نیست بلکه وی محبوب بالاصاله
است و آدم لم یکن شیئا مذکورا ای بالذکر الوجودی بعد از آن ترجمه کرده گفت ولا القلم کاتبا ولا اللوح مسطورا زیرا که وجود قلم و لوح
بر وجود آدم مقدم است یعنی این تصدیر و مصافات در حالی بود که هنوز آدم علیه السلم بحیثیت وجودی مذکور نشده بود و قلم نیز
حروف حقایق را که در وی بر سبیل کلیت و اجمال مندرج بود بر لوح که نفس کلست بتفصیل نوشته بود و لوح نیز بآن حروف
منتقش نشده بود و چون کتابت لازم قلمست و مسطوریت لازم لوح و نفی لازم مستلزم نفی ملزوم پس این کلام در قوت آن شود
که ولا القلم ولا اللوح موجودین سؤال اگر کسی گوید که تصدیر و مصافات که بنا بتعقیب معطوفست بر ابصار و تنویر چون موقت تواند بود
بوقت نابودن قلم که صورت وجودی حقیقت محمدیست و حال آنکه تنویر آن حقیقت عبارت از ایجاد وی و قلم است جواب ــ گوییم که می تواند
بود که مراد تنویر ایجاد نباشد بلکه مراد آن مراتب تنویر است که بر ایجاد سابق است و می تواند بود که فرق کنند میان نفی وجود
قلم و میان نفی وصف کاتبیت از وی زیرا که چون وجود قلم با عدم ذاتی است بر وجود کتابت وی پس در مرتبه وجود قلم کتابت
نیست بلکه مرتبه ثبوت کتابت فروتر از مرتبه وجود قلم است پس توان گفت که در مرتبه وجود قلم کتابت نبود و می شاید که مراد بکتابت
آن کتابت باشد که حق تعالی باوی گفت که اکتب علمی فی خلقی الی یوم القیمه زیرا که این کتابت در ابتدا بهر دو روایت و آن بعد از وجود لوح
بلکه بعد از وجود عرش و کرسی مخزن کنز الوجود و این باعتبار جامعیت ویست مر جواهر و نفایس اسما الهی و حقایق کونی را و مفتاح
خزاین الجود و این باعتبار مبدائیت ویست مر فتح باب ایجاد را وقبلة الواحد والموجود و واجد موجود ماخوذ از وجدنست بمعنی وجدان
که یافت است نه از وجود بمعنی کون و حصول هرآنکه هر شخصی را بحکم ولکل وجهة هو مولیها استنادی باسمیست از اسماء الهی که تربیت وی هم
از حیثیت آن اسم بوی میرسد و هر چیزی که طالب آن اسم خواهد بود موجود و مشهود وی آنست و آن اسم نسبت بوی اسم ذاتست و غایت
معرفت اوست چنانچه در نصوص مذکورست پس حقیقت محمدی که احدیت جمع همه اسماست باعتبار آن اسم قبله وجود و نهایت یافت
ویست و بحیثیت قبله آن اسم که موجود ویست حقیقت محمدیست زیرا که مرجع همه اسما همان حقیقت است و می شاید که وی را قبله موجود بآن
اعتبار گویند که غایت و متوجه الیه حضرت حق که موجود و مشهود همه اوست باعتبار تجلی وجودی وجه حقیقت محمدیست و ظهور وی
در موطن حس و شهادت صاحب لواء الحمد اشارتست بآن معنی است که وارد شده است در اثنای حدیثی طویل که فاستاذن علی ربی
فیؤذن لی و یلهمنی محامد احمده بها لا یحضرنی الآن فاحمده بتلک المحامد و مقام المحمود مراد از مقام محمود مقام فتح باب شفاعتست زیرا که
فتح این باب وی کند و بعد از وی انبیا و اولیا و مومنان شفاعت کنند و در آخر همه ارحم الراحمین کما ورد فی الحدیث النبوی الذی لسان ترجمه

الی اصله له من حیث توسطه بین الحق والخلق فی افاضة حقایقهم من حقیقته و وجوداتهم من وجوده و رجوعهم الیه بالسلوک او الجذبه یقول
وانی وان کنت ابن آدم صورة فلی فیه معنی شاهد بابوتی این بیت از قصیده تائیه فارضیه است قدس سره تا ظهار یعنی اگرچه من بحسب
صورت حسی و بدن عنصری خود پسر آدمم که ابو البشر است اما مرا یا از برای من در وی از روی معنی گواهی هست مر پدر بودن من وی را
و آن گواه آن معنی حقیقت آدمیست از حقیقت وی و انشاء صورت وجودی آدم از صورت وجودی وی چنانچه گذشت و اگر چنانچه بحسب
وجود عنصری گیرند بآن اعتبار تواند بود که وی علت غایی وجود آدم است و علت غایی را باعتبار وجود علمی مرتبه پدریست نسبت
باو والغایة کنت بصورت ارچه زاولاد آدمم • از وی بمرتبه بهمه حال برترم • این بیت ترجمه بیت عربی سابقست چون بنگرم در آینه
عکس جمال خویش • گردد همه جهان بحقیقت مصورم • یعنی چون بنگرم در آینه عالم و بشهود عکس جمال خویش را که آن جمال احدیت
جمع جمیع حقایقست بر وجه کلی جملی حقیقت جهان و جهانیان در آن آینه مصور شود و صورت بندد زیرا که همه اجزا و تفاصیل مند
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار ذرات کاینات اگر گشت مظهرم • نسبت ظهور را که مرتبه اسم الظاهریست از جهت رفعت قدر
و اشتمال بر نجوم تعینات الهی و کونی زیرا که اسمیت کلی اند اسما الهی که اول مراتب وی تعین اول است و همه مراتب تعینات
تا ابد الآبدین در وی مندرج باسمان تشبیه کرده است و حقیقت محمدی را بآفتاب که از باطن غیبیت بحرکت معنوی بر افق
آسمان ظهور که آن افق اول مراتب اسم الظاهر است طالع شده و از انجا در همه حقایق موجودات عالم که ذرات کاینات اشارت
بآنست تافته و ظهور کرده و همه مظهر وی شده اند • ارواح قدس چیست نمودار معنیم مراد بمعنی حقیقت روحانیت ویست
اشباح انس چیست نگهدار پیکرم • همانا که مراد به پیکر که معنی آن صورتست و لهذا در مقابله معنی واقع شده است عالم شهادتست
که صورت تفصیلی حقیقت محمدیست و آنکه گفته است که اشباح انس نگهدار این صورتست معنی آن چنان می تواند بود که صورت
عالم بوجود انسان کامل بصورة العنصریه انتظام دارد کما قال الشیخ رضی الله عنه فی الفصوص فلا یزال العالم محفوظا مادام فیه
هذا الانسان الکامل الا تراه اذا زال و فک من خزانة الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق فیها و خرج ما کان فیها والتحق بعضه ببعض وانتقل
الامر الی الآخرة و اگر به پیکر بدن عنصری محمدی که صورت اجمالی حقیقت ویست خواهند در نگاه داشتن اشباح انس مر آنرا تخصیص
اشباحی که بر وی متقدم یا از وی متاخرند خفایی هست بحر محیط رشحه‌ای از فیض فایضم نور بسیط یعنی منبسط بر عالم یا مقدس از ترکیب
چه در علم و چه در عین لمعه‌ای از نور ازهرم این بیت تفصیل بیت ثانی است و اشارتست بآن معنی است که در تائیه فارضیه واقعست
ومن مطلعی النور البسیط کلمعة ومن مشرعی البحر المحیط کقطرة از عرش تا بفرش همه ذره بود در نور آفتاب ضمیر منورم
اشارتست بسعت قلب ویست بایزید قدس سره گفته است لو ان العرش و ما حواه مائة الف مرة فی زاویة من زوایا قلب
العارف ما احس به روشن شود ز روشنی ذات من جهان گر پرده صفات خود یعنی صفات بشریت از هم فرو درم اشارت
بآنست که وی مظهر اسم الهادیست و عدم اهتدای بعضی بوی بسبب اتصاف وی بصفات کونی و هیات بشری بوده است کما قال
سبحانه حکایة عنهم وقالوا ما لهذا الرسول یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق و اگر بوصف منتفی شدی غواشی صفات بشری نبودی نور هدایت
وی همه را شامل آمدی و همه بنور وی مهتدی شدندی آبی که زنده گشت از و خضر جاودان • آن آب چیست قطره‌ای از حوض کوثرم
دانم که از مسیح همی مرده زنده کرد • یک نفخه بود از نفس روح پرورم • این دو بیت نیز تفصیل بیت ثانیست و اگر این تفصیلات بهم متصل بودی

ودرعقب بیت ثانی بودی انسب بودی فی الجمله مظهر همه اسمات ذاتی ست یعنی اسماء الٰهی بل اسم اعظم بحیثیت جوهرکرم اضراب کرد افاده
ترقی میکند بنا بر آنست که از مظهریت باسمیت عدول کرده است و آن با ملاحظه اتحاد بین المظهر والظاهر خواهد بود یا بملاحظه
آنکه موجودات کونیه نیز فی الحقیقه اسماء الٰهی اند زیرا که اسم عبارت است از ذات ماخوذ با تعینی از تعینات وصلی الله علیه وعلی آله
وسلم اما بعد کلمهٔ چند در بیان مراتب عشق یعنی وجود مطلق چنانکه بپایه بر سنن سوانح یعنی بر طریق سوانح که رساله ایست
فارسی که شیخ احمد غزالی قدس سره در بیان عشق و معشوق و عاشق تصنیف کرده است بزبان وقت املا کرده می آید تا آینه معشوق
نمای هر عاشق آید شیخ مصنف رضی الله عنه درین کتاب از واجب تعالی بمعشوق تعبیر کرده است و از ممکن بعاشق چنانچه بعد ازین
خواهد آمد اما مراد وی بعاشق درین مقام عاشق مخصوص است که آن طالب و مرید است که سالک راه حق باشد سبحانه وتعالی
و قرینه واضحه برین معنی آنست که گفته است تا آینه معشوق نمای هر عاشق آید و شک نیست سایر ممکنات را صلاحیت آن
نیست که در آینه کلم و کلام جمال معشوق توانند دید اما در باقی مقامات در بعضی بمعنی خاص و بغیر این احوال و اوصاف ذکر میکند
مقصود متبین میگردد و تخصیص کلمات مذکوره درین کتاب بتفضیل معشوق نمایی بنا بر آن تواند بود که اهتمام بشان معشوق و بیان
احوال وی بیشتر است و اگر نه بعد ازین معلوم خواهد شد که درین کتاب همچنانکه بیان احوال معشوق کرده است بیان احوال عاشق نیز
کرده است با آنکه رتبت عشق یعنی من حیث الاطلاق برتر از آنست که بقوت فهم و بیان پیرامن سراپردهٔ جلالت او توان گشت
یا بدیدهٔ کشف و عیان بجمال حقیقت او نظر توان کرد و شک نیست که اگر بقوت فهم یا کشف ادراک حقیقت آن توانستی کرد بیان
مراتب وی آسان تر بودی تعالی العشق عن همم الرجال یعنی پایهٔ عشق برتر از آنست که دست همت مردان مرد بآن تواند رسید
و در تحت احاطه علم و معرفت در تواند آورد وعن وصف التفرق والوصال و همچنین پایهٔ عشق برتر از آنست که بتفرق
و وصال موصوف تواند شد زیرا که فراق و وصال بی وصف اثنینیت ممکن نیست و میان عشق و مراتب وی اثنینیت
نیست زیرا که وی در مراتب عین مراتب است یتعالی شیئ عن خیال یعنی الا حاطه والمثال یعنی هرگاه که چیزی از مرتبهٔ
خیال برتر باشد و آن مرتبهٔ ارواح و عقول و نفوس مجرده است از آن برتر خواهد بود و بوی احاطه توان کرد و در ورا
مثالی توان یافت که احاطت با آن مثال وسیلهٔ احاطت بوی شود و سبب درین آنست که موجودات حسی و خیالی که صورتهای
محدود دارند احاطه بهمه جهات و حدود آن می توان کرد اما مجردات موجوده را با جکام و لوازم آن نمی توان دانست و شک
نیست بتحقق عزت می شود که اضافت تحقق بعزت از قبیل لجین الماء باشد یعنی بعزت وحدت و قهر احدیت که بمثابهٔ حجابست
مر او را و مانع است از ادراک او محتجب است کما قیل سبحان من احتجب بسطوة نوره و شدة ظهوره و می شاید که اضافت
بمعنی لام باشد یعنی بتحقق که بمقتضای عزت و کبریای وی است زیرا که عزت و کبریای وی تقاضای آن میکند که بی حجاب تعینات الٰهی
و کونیه معلوم و مشهود نشود پس حجب از برای آنست تا متعلق ادراک و شهود تواند شد و این معنی نا فراست آنچه بعد ازین
خواهد گفت که حجب ذات اوصاف اوست زیرا که ظاهر آنست که آن بیان حجابیست که از احتجاب فهم می شود و احتجاب آنست
که محتجب بشعور و اختیار خود بحجاب درآید و در حجاب قاهر و غالب باشد نه مقهور و مغلوب و اشارت باین معنی است آنکه شیخ
صدر الدین قدس سره گفته است ان شاء ظهر فی کل صورة و ان شاء لم یضف الیه صورة پس ازینجا معلوم میشود که حجب ضروری

نیست و از ان بحسب صرافت ذات خود مستغنی است کما اشار الیه بقوله و بکمال استغنا متزه پس بنا بر معنی ثانی تحقیق آن حجب
میکند و یا بر تقدیر معنی اول نوعی دیگر از احتجاب را بیان میکند و میگوید حجب ذات او صفات اوست خواه صفات الٰهی باشد
و خواه تعینات کونی زیرا که تعین صفت متعین است و صفاتش مندرج در ذات اندراج الاعداد فی الواحد و عاشق جمال او
یعنی ظاهره المنبسطة علی الکائنات جمال اوست و مراد بجلال باطن وجود است و عاشق وی هر جمال است باین اعتبار است که منشأ محبت
و عشق اوّلا بحکم احببت ان اعرف باطن است و می تواند بود که مراد بجلال صور تعینات وجودیه باشد زیرا که چنانکه جمال تعلق
بظهور می دارد و جلال تعلق دارد پس تعینات باعتبار خفا و تستر ذات بایشان از قبیل جلال باشد و جمالش مندرج در جلال
اندراج الظاهر فی الباطن قبل نسبة الظهور علی التقدیر الاول واندراج الواحد فی الاعداد علی التقدیر الثانی علی الدوام من الازل الی الابد
خود من باطنه المطلق اذ من حیث التعینات الجلالیة با خود من حیث جماله المطلق عشق باز د یا غیر خود نپردازد زیرا که غیر نیست
نه آنکه غیر هست و با وی نپردازد هر لحظه از روی معشوقی پردهٔ یعنی حجابی بر اندازد یعنی بحسب استعداد عاشق تجلی کند و هر نفس از راه
عاشقی پردهٔ یعنی داستانی آغازد یعنی بلسان استعدادی که از تجلی نخست حاصل آمده است طلب تجلی دیگر کند عشق در پرده می نوازد
ساز یعنی در پردهٔ تجلیات جمالی ساز معشوقی می نوازد عاشق کو که بشنود آواز یعنی عاشق کو که بشنود آواز می باید که بتصفیه آینه
دل از زنگ صور کونیه خود را قابل آن تجلیات ساخته باشد تا آنرا قبول کند هر نفس نغمهٔ دگر سازد یعنی هر نفس از روی
نغمهٔ دگر سازد یعنی تجلی دگر کند هر زمان زخمهٔ کند آغاز یعنی هر زمان از روی عاشق بلسان استعداد طلب تجلی دیگر کند و درین
بیت اشارتست بآنکه تجلی تکرار نیست همه عالم صدای نغمهٔ اوست یعنی همه اجزاء عالم باعتبار حقایقها و وجوداتها صدای نغمهٔ یعنی
فرع تجلی علمی غیبی و وجودی شهادی اوست که شنید این چنین صدای دراز که ابد الآبدین منقطع نشود راز او از جهان برون
افتاد یعنی راز ذات اسما و صفات او از جهان یعنی از سبب وجود جهان و مظهریت وی مر آنها را از نهان خانه بطون بصحرای ظهور آمد
خود صدا کی نگاه دارد راز زیرا که صدا همان صوت اصلیست که در مرتبهٔ دوم می نماید پس همچنانکه صوت اصلی افشای ما فی الضمیر صاحب
صوت میکند صدا نیز که بصورت ویست افشای آن میکند پس از وی نوع سرّ کتمان آن چون داشت سرّ او از زبان هر ذره
یعنی سرّ وحدت ذات و صفات او از زبان هر ذره از ذرات موجودات که بحکم وان من شیئ الا یسبح بحمده بتحمید و تسبیح حق سبحانه ناطقند
خود تو بشنو که من نیم غماز یعنی تو خود را قابل آن سماع کن من آن راز را بیش از آنکه تو تحصیل صلاحیت آن کرده باشی نمی گویم
زیرا که افشای راز بغیر اهل آن غمازی است و آن سیرتی ناپسندیده و بفرض اگر بگویم تو فهم آن نتوانی کرد هر زمان بهر زبان راز خود
با سمع خود گوید هر دم بگوش سخن خود از زبان خود شنود هر لحظه بهر دیده حسن خود را بنظر خود جلوه دهد هر لمحه بهر روی وجود
خود را یعنی هستی ذات یا یاف خود را به شهود خود عرضه میکند و این همه بنا بر آنست که ظاهر در همه مظاهر اجزاء عالم اوست و ظاهر در
مرتبهٔ ظهور عین مظاهر است وصف او چنانکه هست از من بشنو زیرا که اوست بزبان من سخن میگوید و من در میان نی تحدثنی فی صامت
ثم ناطق ای بلسان صامت او ناطق و لما کان هذا التحدیث امرا مستترا فی اللسان استعمل فیه الظرفیة مکان حرف الآلة اعنی الباء تنبیها
علی هذا الاستتار والمراد باللسان الصامت لسان الحال او لسان بینه اهل الکشف فحسب فان کل واحد منها صامت عند الاکثرین والمراد باللسان
الناطق ما یکون ناطقا عند الجمهور فالصامت السنة جمیع الموجودات والناطق السنة جمیع الکتب الالٰهیة وغیرها من انواع الکلام او تقول معناه

یحدث بتی بظهوره فی مظهر صامت او ناطق ویکون قوله وغمز عیون ثم کسر الحواجب عطفا علی ذلک المقدر والغمز الاشارة بالعین ویمکن
ان یراد به اشارات الکمل فان کلا منهم عین من عیون الحق ینظر به الی الخلایق فیرحمهم وان یراد بکسر الحواجب کسر طلسمات حجبات التعینات
الحاجبة عن الوصول الی شهود کنز الحقیقة و در ترجمه این بیت گفته شده است ❁ عشق از لب خلعتشان شکر ریخت فرو ❁ شد از دو
سخنوران نادره گو ❁ در صورت نیکوان دو صد رمز نکو ❁ گفت از زدن چشم و شکست ابرو ❁ دانی چه حدیث میکند در گوشم میگوید
عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست ❁ عنقا مغربم که نشانم پدید نیست ❁ این بیت اشارت بتنزیه محض و بی نشانی صرف است
تا بروغمزه هر دو جهان صید کرده ام ❁ یعنی اولا بقید وجود درآورده ام و ثانیا بقید عبودیت و در ذکر ابرو و غمزه که از کونست
اشارت بمرتبهٔ واحدیت است ❁ منگر بدان که تیر کمانم پدید نیست ❁ اشارت بمرتبهٔ احدیت است ❁ چون آفتاب در رخ هر ذره ظاهرم
از غایت ظهور عیانم پدید نیست ❁ یعنی بر محجوبان مصراع اول اشارت بادراک بسیط است که ضروری هر مدرکی است و در مصراع
ثانی فی الجملة اشارتی هست بادراک مرکب که ادراک ادراکست و هر کسی را حاصل نیست ❁ گویم بهر زبان و بهر گوش بشنوم ❁
وین طرفه تر که گوش و زبانم پدید نیست ❁ مصراع اول اشارتست باثبات آلت من حیث ظهوره فی المظهر از مقام تشبیه و مصراع
ثانی بتنزیه و تمام بیت بجمع بینهما لیقید یکی و بجمع نیز و اگر از بیت ثانی نیز این کنها را قصد نکنند دور نمی نماید ❁ چون هر چه هست
در همه عالم همه منم ❁ هم من حیث الحقیقة و هم من حیث الوجود او من حیث الاتی والظاهر بالمظهر مانند در دو عالم از آنم پدید نیست
زیرا که مثلیت تقاضای مغایرت و اثنینیت می کند و لا غیر فی الوجود قال تعالی لیس کمثله شئ لان کل شئ عینه فان المثلیة نسبی تعین
خلق الاشیاء و هو عینها مقدمه در اشارت بموضوع و محمولات مسائل علمی که شیخ مصنف قدس سره در صدد ایراد بعض مسایل
آنست بدانکه در اثنا هر لمعه ازین لمعات که درین کتاب مذکور خواهد شد ایمائی کرده می آید بحقیقتی منزه از تعین که آن حقیقت موضوع
مسایل این علم است و مراد بتنزیه آن از تعین آنست که با وی هیچ نوع خصوصیتی از وجوب و امکان و ما یتبعهما من الصفات والاحکام
ملحوظ نباشد بلکه مطلق باشد از جمیع قیود و اعتبارات حتی عن التقید بالاطلاق ایضا خواه چشم نام نه خواه عشق اذ لا مشاحة
فی الالفاظ مشاحه مفاعلات از شح که بخل است یعنی هیچ بخل و تنگی نیست در الفاظ و عبارات هر لفظ را بهر معنی که میخواهند اطلاق
می توان کرد خواه بوضع از برای وی بر سبیل ارتجال اگر این لفظ را پیش ازین معنی دیگر نبوده باشد یا اگر بوده باشد مناسبت
بین المعنیین ملحوظ نباشد یا بر سبیل نقل و تجوز که میان معنی اول و ثانی مناسبتی ملحوظ باشد که مصحح نقل و تجوز باشد و اطلاق
لفظ عشق بر حقیقت مطلقه ازین قبیل است که مناسبت بین المعنیین مرعی است از دو وجه یکی مشابهت حقیقت مطلقه مر معنی عشق و محبت
را در عموم سریان در همه موجودات چه واجب و چه ممکنات پس حقیقت مطلقه را در عموم سریان بمعنی عشق و محبت تشبیه کرده اند
و اسمی را که موضوع است بازا مشبه به در مشبه استعمال کرده چنانچه در استعاره می باشد و دیگری لزوم معنی عشق است مر
حقیقت مطلقه را در جمیع تنزلات و تجلیات پس لفظی که موضوع است بازاء لازم در ملزوم استعمال کرده اند چنانچه در مجاز مرسل
می کنند و چون شیخ مصنف قدس سره بنابر استمالت قلوب طالبان و مریدان و ستر بر منکران و معاندان درین رساله بیان
حقایق اکثر در صورت مجاز کرده است و منظومات که ایراد افتاده بیشتر بران اسلوب وقوع یافته لاجرم لفظ عشق را که بآن اسلوب
مناسبتی تمام دارد و در عرف ارباب آن مشرب کامل اختیار نمود و بحقیقت منزه از تعین که موضوع این علم است اشارت فرمود و بعد از

اشارت بموضوع اشارت میکند بمحمولات که آن در حقیقت عبارت از احوال و اوصافی است که آن حقیقت را باعتبار تنزلات و تجلیات
لاحق میگردد و پس میگوید و اشارتی نموده می آید بکیفیت سیر او در اطوار یعنی اطوار عالم ملکوت از ارواح و عقول
و نفوس و مظاهر مثالی ایشان و غیر آن از صور مثالی و ادوار یعنی ادوار عالم ملک از افلاک و عناصر و موالید و قوای منطبعه در آن
و سفر او در مراتب استیداع که در نشاء انسانی از معقولست تا اصلاب آباء و استقرار که ارحام امهاتست قال تعالی
و هو الذی انشاکم من نفس واحدة فمستقر و مستودع ای فلکم استقرار فی ارحام الامهات و استیداع فیما فوقها
من المراتب و می تواند بود که از مراتب استیداع احوال و مقامات خواهند که سالک را از آن عبوری باید کرد و از مقام استقرار
از مستقر آخرین وی از مراتب کمال و ظهور او بصورت معانی یعنی اعیان ثابته در تجلی علمی غیبی و حقایق یعنی اعیان
موجودات در تجلی وجودی شهادی و بروز او بکسوت معشوق یعنی واجب تعالی و تقدس وقتی که آن حقیقت مطلقه
با اسماء و نسب الهی اعتبار کرده شود و عاشق یعنی ممکن وقتی که تجلی وی بصور ممکنات علما او عینا اعتبار کرده شود
و باز یعنی بعد از بروزی بکسوت معشوق و عاشق انطوا او یعنی در نور دیده شدن و فانی گشتن وجود عاشق
است بشرط آنکه از افراد انسانی باشد و بسلوک طریق وصول بحق سبحانه موفق شده باشد و معشوق یعنی ذات
تعالی عنا ای ذاتا و این در تجلیات باشد که حق سبحانه و تعالی بتجلی ذاتی عین عاشق را یعنی ذات وی را در نظر شهود
وی تاخیر کرده اند و جز حقیقة مطلقه مقید بمرتبهٔ الهیت هیچ چیز مشهود وی نماند و این نتیجهٔ قرب فرایض است و انزوا
معشوق یعنی واجب تعالی در عاشق یعنی واجب تعالی در عاشق یعنی ممکن بشرط مذکور حکما یعنی باحکام خود که صفات
و اسماء اوست و این در تجلیات صفاتی باشد که عاشق از اوصاف خود منسلخ گردد و بصفات معشوق متصف بآن
معنی که جهت حقیت و اطلاق صفات او بر جهت خلقیت و تقید آن غالب آید و ازین معنی بانزوا تعبیر کرده است
زیرا که آن احکام از مقام سعت اطلاق در مضیق تقید ظاهر شده است و این نتیجهٔ قرب نوافل است و این مرتبه اگرچه در
تحقق سالک بآن مقدم است بر مرتبهٔ اولی تاخیر کرده شده است در ذکر از جهت شرف مرتبهٔ اولی و تاخیر مرتبهٔ اخیر که چه
اشرفست از هر دو بنابر آنست که وی مراتب است و اندراج هر دو یعنی عاشق و معشوق در سطوت وحدت یعنی
وحدت عشق حیا ای اندراجا جمیعا بان یندرجا فی الحقیقة المطلقة المجتمع من غیر افتراق و تمیز فی نظر المشاهد و هنا لک یعنی آنجا که
عاشق و معشوق در سطوت وحدت عشق اندراج یابند اجتمع الفرق یعنی متفرقین المتمیزین بالعاشقیة والمعشوقیة و علی هذا
القیاس معنی قوله وانشق الغسق و قوله واستتر النور ای نور کل واحد من المعشوق والعاشق فی النور ای فی نور الحقیقة
المطلقة الظاهرة فیهما و بطن الظهور فی البطون ای بطن ظهور هما فی ظهورها و در عبارت استتار و بطون اشارت است
بآنکه معشوق و عاشق معدوم نمی شوند بلکه متحقق میشوند از نظر شهود مشاهد و نودی من وراء سرادقات الغرة مراد بسرادقات
عزت تعینات و تنزلات و مراتب است که ساتر عزت وحدت اند و مراد بوراء آن مرتبهٔ اطلاق حقیقت ❁ الا کل شئ ما خلا الله باطل
یعنی هر چیزی از مراتب و ارباب آن غیر از حقیقت مطلقه که ذات بحت و وجود مطلق است باطل است یعنی از نظر شهود
منتهیان در معنی مشاهد زایل است و اگر این مصرع را در مرتبهٔ انطوا عاشق در معشوق ایراد نمودی انسب و بطریق ادبا اقرب بودی

وغابت من الغیبوبة و بعضی شارحان آن را تصحیف و تحریف کرده اند و غایة العین ساخته و در بیان معنی آن تکلفات بارده
التزام نموده العین ای غابت عین العاشق فی عین المعشوق و عین المعشوق فی الحقیقة المطلقة و لا اثر و بروز و امر تجب
التعینات الساترة وجه الوحدة لله الواحد القهار ای للحقیقة المطلقة التی قهرت بوحدتها کثرة التعینات الاسمیة و الصفاتیة و المظهریة
و ذلک البروز انما هو باستهلاکهم فیها **لمعهٔ اول** در بیان مبدایت عشق مر معشوق و عاشق را و کیفیت انتشار ایشان
از وی و این در تعین اول است و در بیان آنکه هر یک در چه چیز محتاجست بآن دیگر اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است
از انشاء عاشق و معشوق از حقیقت مطلقهٔ عشق که هر یک همان حقیقت مطلقه است ماخوذ با خصوصیتی باشتقاق تعبیر کرده
است تا اشارت باشد بآن مشابهتی که میان مصدر که مبدا اشتقاق مشتقات است در میان حقیقت مطلقه که مبدا انشاء
همه تعینات است واقع است و بیان آن آنست که مصدر ضارب و مضروب و سایر مشتقات مثلا ضرب است
بر وجهی که در اینجا هیچ نوع خصوصیتی از حرکات و سکنات و لحوق زواید و عدم آن دران ملحوظ نیست و همچنین معنی
مصدر حدثی است که در وی اقتران بزمان و نسبت بفاعل و مفعول یا عدم آنها اصلا ماخوذ نیست زیرا که آنچه
ساریست در جمیع مشتقات لفظاً و معنی مصدر باین معنی است که گذشت و ازین مصدر تعبیر بلفظ ضرب بفتح ضاد و سکون را
برای آن کرده اند که اقرب الفاظ است بآنچه مصدر حقیقی است چنانکه ظاهرست و اگرنه معلوم است که در صیغهٔ ضارب
و مضروب مثلا لفظ ضرب بخصوصه ساری نیست بلکه ساری در انها لفظ مطلق است و عشق در منزع عز و مقام وحدت خود
از تعین یعنی تعین عاشقی و معشوقی منزه است و در حریم عین خود از بطون که صفت عاشقیت و ظهور که صفت معشوقیت
مقدس یعنی مبرا از آنها بکمال یعنی کمال ذاتی و اسمائی از ان روی که عین ذات خود است زیرا که وی را باعتبار انتساب باسما و صفات
بوی ذات گویند و عین صفات خود زیرا که صفات وی که نسب و اعتبارات وی است عین وی است در وجود خارجی
نه امری زاید بروی و این کلام تعلیل است مر وحدت متجلی و متجلی له را که بعد ازین مذکور می شود زیرا که امتیاز میان ایشان جز
باختلاف نسب و اعتبارات نیست و بحسب ذات متفقند چنانکه میگوید **شعر** خود را در آینهٔ عاشق من حیث باطن الوجود الذی
من خواص الامکان و معشوقی من حیث ظاهر الوجود الذی من لوازم الوجوب برخود عرضه کرد و حسن خود را من حیث
ظاهر الوجود بر نظر خود من حیث باطن الوجود جلوه داد از روی ناظری یعنی ناظری باطن وجود و منظوری یعنی منظوری ظاهر
وجود نام عاشقی بر باطن وجود و نام معشوقی بر ظاهر وجود را پیدا شد نعت طالبی و مطلوبی بر همین قیاس ظاهر گشت
ظاهر را یعنی ظاهر وجود را که واجب است تعالی بباطن یعنی باطن وجود که ممکن است نمود آوازهٔ عاشقی از ممکن بر آمد باطن را
یعنی باطن وجود را که ممکن است بظاهر یعنی بظاهر وجود من حیث تجلیاته الجمالیة بیاراست پس جمال ظاهر وجود مشهود شد
نام معشوقی مر ظاهر وجود را استوار شد یک عین متفق یعنی حقیقت مطلقهٔ عشق که بحکم کان الله و لا شیء معه جز و ذرهٔ نبود
چون گشت ظاهر بتجلیات علمی عینی و وجودی شهادی این همه اغیار آمده یعنی وجودات متغایره بخصوصیاتها و متغایره مر حقیقت
مطلقه را بسبب تعددات خود نشان و اطلاق حقیقت ای باطن بظاهر آمده **شعر** ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت . مطلوب را که
دید طلب کار آمده . می شاید مراد بظاهر اینجا حقایق ممکنات باشد من حیث تجلی الوجود الحق بصورها و مراد بباطن وجود حق سبحانه

من حیث تجرده عنها زیرا که وجود من حیث التجرد عن المظاهر باطن است و برین تقدیر نیز عاشق و معشوق ممکن و واجب باشند موافق آنچه در
متن مذکور شد و واجب باشند موافق آنچه اما در تعبیر از آن بظاهر و باطن مخالف آن می نماید و می شاید که مراد بظاهر ظاهر
وجود باشد که واجب است تعالی و بباطن حقایق ممکنات موافق آنچه در متن مذکورست اما در تعبیر از ایشان بعاشق و معشوق
مخالف آن می نماید اگرچه فی نفسه صحیحست زیرا که واجب نیز طالب ممکنات است تا مجالی اسما و صفات او باشند و همانا که مراد
مصنف قدس سره از ایراد این بیت بر هر تقدیر تنبیه بوده باشد بر آنکه هر یک از ظاهر و باطن یا عاشق و معشوق را به هر یک از
واجب و ممکن بملاحظهٔ اعتبارات مختلفه اطلاق می توان کرد والله تعالی اعلم عشق از روی معشوقی که ظاهر وجودست آینهٔ عاشق
آمد تا عاشق در وی یعنی در معشوق که بمنزلهٔ آینه است مر او را مطالعهٔ ذات و وجود خود کند اولا و مطالعهٔ توابع ذات خود ثانیا زیرا که
وی بی ظهور در مرآت ظاهر وجود از خود و غیر خود غافل است چون در مرآت وجود ظاهر شود از ذات خود و توابع آن خبردار گردد و از
روی عاشقی آینهٔ معشوق تا در وی اسما و صفات وی بتمیز الاحکام و الآثار ظاهر شود عاشق می باید تا در وی و بوی ظاهر گردد چون در کلام
سابق اشتقاق عاشق و معشوق از عشق مذکور شد و هر یک ازین دو مشتق بخواص و احکام از ان دیگری ممتاز گشت محل آن
بود که محجوبان را توهم آن شود که مغایرت میان ایشان حقیقی است لاجرم عذر آن میخواهد و میگوید هر چند در دیدهٔ شهود یک شهود بیش نباید
آن حقیقت مطلقهٔ عشق است اما چون یک روی بدو آینه نماید می تواند بود که مراد بدو آینه مرتبهٔ معشوقی و عاشقی و وجوب و امکان باشد
و هر خصوصیت این عدد بر حقیقت خود باشد و ملایم کلام سابق اینست زیرا که مقصود ازان جز بیان این دو مرتبه نیست و می تواند بود
که مراد بآن مجرد تعدد و کثرت بود نه خصوصیت اثنینیت و مصحح این ارادت آن مصراع تواند بود که چون گشت ظاهر این همه اغیار
آمده هر آینه در هر آینه روی دیگر پیدا آید بحسب خصوصیتی که آن تقاضای آن کند در آینهٔ مرتبهٔ وجوب مثلا حقیقت عشق متلبس باسما
الهی که مبدا تاثیر و فعل است پیدا آید و در آینهٔ مرتبهٔ امکان باستعدادات و قابلیات که مبدا تاثر و انفعالست ظاهر شود و الوجه
الا واحد غیر انه اذا انت عددت المرایا تعددا یعنی نیست روی مگر یکی لیکن آنست که هرگاه آینها متعدد گردانی آن روی متعدد
در نمایش متعدد گردد **شعر** گر تو به رخ نظاره یار کنی . شک نیست که بر وحدتش انکار کنی . نبود رخ او بجز یکی شود . بسیار چو تو آینه
بسیار کنی . غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست عین دگریست بدید آمده . **یعنی** هر چند آن روی نسبت با آینها مختلف متعدد می نماید
نسبت غیریت بحسب حقیقت ازان متعددات نیست زیرا که آنها بی ملاحظهٔ خصوصیات مرائی و مجالی عین یکدیگرند زیرا که خصوصیات
ایشان در وحدت حقیقت مضمحل و مستهلک است و تعدد و تغایر و تکثری که می نماید در حقیقت بود نیست بلکه بحسب نمودست و بنا
برین معنی است اثبات غیریتی که پیشتر مذکور شد که چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده پس بین البیتین تناقضی نباشد
لمعهٔ دوم در بیان کمال جلا که نمود خود دیدنش در مجالی و مظاهر و این منتشی از تعین ثانی است سلطان عشق خواست که بعد از تنزل
وی بمرتبهٔ معشوقی و عاشقی خواست بمشیته الازلیة و اقتضائه الذاتی لیکن از روی معشوقی لا من حیث الاطلاق زیرا که ذات وی من
حیث هی نسبت بوجود عالم و عدم آن برابرست نه اقتضای وجود آن میکند و نه اقتضای عدم آن که خیمه یعنی خیمهٔ ظهور بصحرا یعنی بصحرای
مکونات زند در خزاین یعنی خزاین اسما و صفات زیرا که هر اسم و صفت بمنزلهٔ خزینه ایست که جواهر احکام و آثار آن در وی مخفی است
و بعد از تعین قابل ظهور میآید بگشود گنج یعنی گنج جواهر احکام و آثار اسما و صفات عالم یعنی بر اعیان ثابتهٔ عالم بپاشید **شعر** چتر بر داشت

برکشید علم یعنی از بطون متوجه ظهور شد زیرا که چتر برداشتن و علم برکشیدن سلطان در وقت توجه وی می باشد از خلوتگاه
خاص بجلوه گاه عام و می تواند بود که مراد بچتر اعیان ثابتهٔ عالم باشد و مراد ببرداشتن آن رفع آن از مرتبهٔ ثبوت و علم بظهور در
عین زیرا که چون از مرتبهٔ علم بعین آیند ناچار سایهٔ احکام و آثار ایشان بر ظاهر وجود افتد و ظاهر وجود با آن احکام و آثار منصبغ
و مستتر گردد چنانچه صاحب چتر بسایهٔ چتر و مراد بعلم اسماء الهی باشد و مراد ببرکشیدن آن رسانیدن آن از مرتبهٔ قوت ظهور
آثار بمرتبهٔ فعل با هم بر زند وجود و عدم یعنی عدم را که عبارت از اعیان ثابته است با وجود بیامیزد و آمیختنی معلوم الآنیة
مجهول الکیفیة • بی قراری عشق شورانگیز • یعنی بیشتر آرامی وی در مقام بطون و جنبش نمودن وی بمرتبهٔ ظهور • شر و شوری فکند در عالم
زیرا که چون اعیان از علم بعین آمدند میان احکام و آثار ایشان مخالفات و مصادمات ظاهر شد و مخالفت و مصادمت عین
شورست و هر اثری نسبت با اثری دیگر مخالف و مضاد اوست • ورنه • واگرنه عالم پیش از افاضهٔ وجود بر وی با بود در مرتبهٔ علم
و نابود در مرتبهٔ عین آرمیده بود و در خلوتخانهٔ شهود یعنی حضور مع الحق سبحانه از مزاحمت اغیار و حجابیت ایشان آسوده آنجا که
کان الله ولا شیء معه • رباعیه • آندم که ز نه پرده کون آثار نبود • بر لوح وجود نقش اغیار نبود • معشوقه و عشق و ما بهم می بودیم • در گوشهٔ
خلوتی که دیار نبود • و چون در کلام سابق اشارتی بتجلی وجودی که مسماست بکمال جلاء واقع شد بر سبیل اجمال خواست که تصریح
کند با آنکه هر یک از فعل و تأثیر و قبول و تأثر بکدام یک از مرتبتین معشوقی و عاشقی مستندست و با آنکه رجوع قابل نیز بعشق است
لاجرم میگوید • ناگاه عشق بیقرار بهر اظهار کمال • یعنی کمال مرتبت علم و وجود تا همچنانکه علم و وجود در مرتبت وجوب نموده بودند در مرتبت
امکان نیز بنمایند پرده یعنی پردهٔ خفاء و بطون از روی کار یعنی کار اعیان ثابتهٔ عالم بگشود و از روی معشوقی یعنی ظاهر وجود که وجوه
وصف خاص اوست خود را بتجلیهٔ الوجودی بر عین عالم که اعیان ثابتهٔ موجودات خارجیهٔ ممکنه است جلوه فرمود و بآن جلوه همه را
خلعت هستی بخشید • پرتو حسن او یعنی وجود مفاض چو پیدا شد عالم از نفس یعنی نفس الحال لی ترانی یا در نفس الرحمن که وجود
عالم منبسط است هویدا شد • وام کرد از جمال او نظری • حسن رویش بدیده و شیدا شد یعنی وجود مفاض چو هویدا شد عالم از نفس
یعنی نفس الحال لی ترانی یا در نفس الرحمن که وجود عام منبسط است هویدا شد وام کرد از جمال او نظری • حسن رویش بدیده شیدا شد
یعنی هر دانش و بینش که در مرتبهٔ امکان نمود مستعار از مرتبهٔ وجوبست و ظل و عکس آنست آنجا نموده زیرا که ممکن را از خود هیچ نیست
عاریت بستد از لبش شکری • ذوق آن چون بیافت گویا شد • یعنی بحسب استعداد و قابلیت خود اثر از تجلی اسم متکلم بیافت و از تجلی
آن تجلی بکشف حقایق و شرح معارف گویا شد و چون از بیان آن فارغ شد که وجود عالم بتجلی وجودی است که مسماست بفیض مقدس
و آن از حیثیت معشوقی است می خواهد که اشارت کند بآن که استعداد آن فیض مستند بتجلی علمی عینی است که مسماست بفیض اقدس
و آن از حیثیت عاشقی است پس میگوید فروغ آن جمال یعنی جمال معشوقی که مراد بفروغ آن اینجا تجلی علمی عینی است عین ثابتهٔ عاشق را که
عالمش نام نهی پیش از تجلی وجودی عینی نوری یعنی استعدادی داد در مرتبهٔ ثبوت و علم • تا بدان نور آن جمال بدید • چه او را جز بدو نتوان دید
لا یحمل عطایاهم الا مطایاهم • عاشق یعنی عین ثابتهٔ عالم چون لذت شهود دریافت در یافتنی مناسب مرتبهٔ ثبوت ذوق وجود یعنی یافت بخشید
چشیدنی مناسب همان مرتبه زمزمهٔ قول کن که صورت ارادتست بشنید شنیدنی مناسب همان مرتبه و تقیید این امور بمرتبهٔ ثبوت
بجهت آنست که شیخ مصنف رضی الله عنه اثبات این همه عالم را پیش از وجود عینی کرده است و بعد از وجود عینی نیز اثبات بعضی از آنها خواهد

کرد چنانکه هم درین لمعه خواهد آمد و شیخ رضی الله عنه در فتوحات اثبات امثال این امور کرده است مر اعیان را در مرتبهٔ ثبوت
حیث ذکر رضی الله عنه فی الباب السابع و الخمسین و ثلثمائة فی معرفة منزل البهائم ان اعیان الممکنات فی حال عدمها رائیة مرئیة مسموعة سامعة
برؤیة ثبوتیة و سمع ثبوتی فعین الحق سبحانه ما شاء من تلک الاعیان فوجه علیه دون غیره من امثاله قوله المعبر عنه باللسان العربی
المترجم بکن فاسمعه امره فبادر الامور فیکون عن کلمته ولم یزل الممکنات فی حال عدمها الازلی لها تعرف الواجب الوجود لذاته و تسبحه
و تمجده بتسبیح ازلی و تمجید قدیم ذاتی و لا عین لها موجود و لا حکم لها مفقود • رقص کنان بر در میخانهٔ عشق که سرچشمهٔ فیض وجودست
دوید و با عشق باعتبار مبدائیت و فیاضیت وی گفت که ای ساقی ازان می یعنی وجود مفاض که دل و دین منست پر کن قدحی
یعنی قدح استعداد مرا که بوجود در علم تهیه کرده بوجود در عین پر کن که این قدح یا آن می جان شیرین منست زیرا که من از خردگی
عدم یعنی بواسطهٔ قدح استعداد خود با فیضان آن می زندگی وجود عینی می رسم • گر هست شراب خوردن آیین کسی
یعنی محجوبان چون حکیم و متکلم زیرا که اینها اعتقاد آنست که فیض وجود مغایر وجود مفیض است بالذات ع
معشوقه بجام خوردن آیین منست • یعنی کشف و شهود من تقاضای آن میکند که وجود مفاض همان وجود حق است
سبحانه که باعتبار عموم و انبساط بر اعیان ممکنات آنرا وجود مفاض و فیض میگویند ساقی که تجلی وجودی عینی افاضهٔ وجود
بر ماهیات میکند • چندان شراب هستی که وجود مفاض است در جام نیستی یعنی اعیان ثابته که بعدم خارجی موصوف اند
ریخت که از صفای می یعنی وجود مفاض و لطافت جام یعنی جام اعیان ثابته در هم آمیخت • رنگ جام که احوال و احکام عین
ثابته است و رنگ مدام که ظهورست در عین یعنی احوال هر یک از احوال آن دیگر متمیز نمی گردد گاه نسبت ظهور که حال وجود
با عیان می کنند و گاه نسبت سایر احکام که احوال اعیانست بوجود • همه جامست و نیست گویی می • بس احوال و احکام و نسبت ظهور
همه مضاف باعیان باشد و این اشارت بحال صاحب فرق قبل الجمع است • یا مدامست و نیست گویی جام • یعنی وجود و نسبت
پس همه مضاف بوجود باشد و این اشارت بحال صاحب جمع است • و چون هوا یعنی اعیان ثابته رنگ آفتاب گرفت
یعنی بوجود منصبغ شد رخت بر داشت از میانه ظلام یعنی ظلمت عدم • روز یعنی پرتو وجود و شب یعنی اعیان ثابته
باعتبار ظلمت عدمیت ایشان باهم آشتی کردند • کار عالم باعتبار وجود عینی ازان گرفت نظام • صبح ظهور در مرتبهٔ وجود عینی
نفس زد و نسیم عنایت که متعلق بوجود اعیان ثابته بود در مرتبهٔ عین بوزید • دریای وجود بافاضهٔ وجود بر اعیان ثابته
در جنبش آمد • سحاب فیض یعنی فیض مقدس چندان باران وجود مفاض که اشارت بآنست حدیث نبوی ثم رش
علیهم من نوره • بر زمین استعداد یعنی استعداد اعیان ثابته • مر وجود عینی را بارید که و اشرقت الارض یعنی ارض استعداد
الاعیان الثابتة بنور ربها ای بتجلیه الوجودی • عاشق یعنی اعیان ثابته سیراب آب حیات که وجود مفاض است شد از خواب
عدم و عین برخاست قبای وجود یعنی هستی یا یافت زیرا که یافت هست اگرچه علم یافت ندارد در پوشید کلاه
شهود یعنی حضور مع الحق سبحانه بر سر نهاد لیکن تا آن شهود حاضر نبود لاجرم چون بوجود و شهود خود مر وجود و مرشهود را حاضر
نبود بحکم انجذابی که فرع را باصل می باشد کمر شوق در میان بست قدم در راه طلب نهاد • ع • از علم بعین آمد و از گوش بآغوش
این مصراع اجمال تفصیلی است که از آنجا که گفت عاشق سیراب آب حیات شد تا اینجا مذکور گشت و حیات معنوی آن کی شود

که از مرتبهٔ ثبوت بمرتبهٔ وجود عینی آمد و می شاید که متعلق بهمین باشد که قدم در راه طلب نهاد و ترجمهٔ معنی آن می شود
که از مرتبهٔ علم بوجود حق سبحانه بمرتبهٔ شهود و اعیان آمد یعنی آنرا که میدانست بدید و آنرا که می شنید در آغوش
کشید و این معنی بسابق و لاحق مناسبتر می نماید نخست بار که بحسب سلوک بترتیب نوافل متحقق شد و بصر وی حق
بود دیده بگشاد نظرش بر جمال معشوق افتاد با شعور بانکه آن جمال معشوقست کقوله ما رأیت شیأ الا رأیت الله قبله
زیراکه محقق با کوحدت در شهود ست نخستین نظره بر نور وجود ست اما چون صاحب قرب نوافل بود ادراک و شهود
مستند بوی بود و حق سبحانه مر او را بمنزلهٔ بصر و چون بترتیب فرایض ترقی کرد در خود نظر کرد همگی خود او را یافت
و ادراک و شهود را مستند بوی دید و خود را بمثابهٔ آلت تصور نمود کقوله بلسان الجمع فلم انظر بعینی یعنی بعین غیر عینی ای النفسی
و ذاتی او لم انظر بذات غیر ذاتی عجب کاریست چون من همه معشوق شدم عاشق کیست اینجا عاشق در چشم شهود خودش
عین معشوق آمد چه درین مقام دریافت که او را از خود بودی نبود تا با آن بود عاشق تواند بود پس عاشق نیز مستند بمعشوقی
باشد زیراکه او یعنی عاشق هنوز کالم یکن یعنی همچنان که نبود در ازل در عدم برقرار خود ست و معشوق کالم یزل یعنی همچنانکه
همیشه بود در قدم برقرار خود ست بی شبهت وجود غیری و هو الآن علی ما علیه کان فی الأزل من عدمیته بوجود الغیر معشوق و
عشق و عاشق هر سه یکیست اینجا چون وصل در نگنجد هجران چه کار دارد **لمعهٔ سیوم** در بیان کمال استجلا که شهود
خودستش در مظاهر و مجالی و ما یتبع هذا الشهود من الأحوال عشق از روی معشوقی هر چند دایم خود را بخود یعنی بی وساطت
مظاهر و مجالی نیز جمال کمال معشوقی خود مطالعه کند زیراکه دیدن چیزی فی حد ذاته چنان نیست که در آینه بسبب آنکه خصوصیت
آینه در وی چیزی می افزاید که بی آینه حاصل نیست و برا لاجرم نظر در آینه عین عاشق یعنی ذات وی کرد صورت خودش
منلبس بخصوصیتی که مقتضای خصوصیت مظهر بود در نظر آمد گفت انت یعنی بملاحظة خصوصیة المظهر ام انا بملاحظة نفس الحقیقة
هذا العین المتجلی فی العین المتجلی فیه او العین الناظره حاشای حاشای تکرار کلمهٔ تنزیه می تواند بود که نظر بحیثیتی ظاهریت و مظهریت
باشد یعنی بهر یک از حیثیتی ظاهریت و مظهریت که نظر میکنم همه منم باعتبار اطلاق ظاهرم و باعتبار تقیید مظهر و اطلاق و تقیید
صفت منست و صفت من عین منست فانا منزه من اثبات اثنین چون در آینه عین عاشق صورت خود دید عاشق صورت خود
گشت و ویه بهم در جهان انداخت و چون بحکم حقیقت بیندر نگری می بینی که بر نقش خود ست فتنه نقاش کس نیست
درین میان تو خوش باش چون از کلام سابق چنان معلوم شد که ظاهر در آینه عین عاشق صورت معشوقست محل
آن بود که محجوب را توهم آن شود که معشوق یا چیزی از وی در عاشق حلول کرده است ظهور معشوق را در عاشق بظهور آفتاب
در ماه تمثیل میکند و میگوید ماه آینهٔ آفتابست می تواند بود که از ماه نور مقید بظهور در جرم وی خواهند و بآفتاب نور بسیط
مطلق که از جرم وی منبسط می گردد و ترجمهٔ مماثلت میان مثال و ممثل له بر وجه کمال واقع می باشد زیراکه برین تقدیر حکم بآن که همچنانکه
از ذات مهر در ماه هیچ نیست کذلک لیس فی ذاته من سواه شیء و لا فی سواه من ذاته شیء بنابران خواهد بود که میان ماه و آفتاب
آینیت نیست چنانکه میان مظهر و ظاهر چه یک حقیقت را باعتبار تقید مظهر گویند و باعتبار اطلاق ظاهر و اگر چنانچه از ماه و آفتاب
آن دو جرم نیز خواهند مماثلت جز بآن نخواهد بود که از جرم یکی در جرم دیگری هیچ نیست اما نه بسبب وحدت چنانکه در ممثل له است

بلکه بسبب مغایرت و قوله لیس فی ذاته من سواه شیء از برای تتمیم فایده است و اگر نه در ادای مقصود لیس فی سواه من ذاته
شیء کافی است چنانکه نور مهر را که در آینهٔ ماه ظاهر شده است بماه نسبت کنند و نور ماه گویند همچنین صورت محبوب را
که محبوب در مراتب آن صورت ظاهر میگردد بمحب اضافت کنند چنانکه مولانا شمس الدین کیشی رحمه الله علیه درین رباعی
بآن اشارت کرده است هر نقش و صورت که از ظهور احکام و آثار اعیان ثابته بر تختهٔ هستی که ظاهر وجود ست پیدا آمد
آن صورت آن کس است کان نقش آراست ۞ دریای کهن که وجود قدیم است چو بر زند موجی نو از صور حوادث موجش خوانند
و صورت تموج را مضاف بآن موج دارند و آن موج در حقیقت دریاست و صورت تموج مضاف بوی چنانکه کثرت و اختلاف
صور امواج بحر را متکثر نگرداند همچنانکه اسماء الهی و کونی که بمنزلهٔ امواج اند مسمی را یعنی وجود حق سبحانه که بمثابهٔ بحرست
من جمیع الوجوه متعدد نکنند زیراکه اگر اسماء الهی است موجب تعدد ست در عقل نه در خارج و اگر اسماء کونی موجب تعدد است
در نمود نه در حقیقت بود دریا چو بسبب تاثیر حرارت نفس زند یعنی اجزاء صغار گشته بجانب هوا متصاعد گردد بخار گویند
متراکم شود و بر هم نشیند ابر خوانند و چکد و متقاطر گردد باران نامش نهند جمع شود و روان گردد سیلش گویند و چون در دریا پیوندد
همان دریا بود فالبحر ای بحر الوجود الواحد بعد ظهوره بصور التعینات الالهیة و الکونیة بحر ثابت علی ما کان علیه فی القدم من الوحدة الحقیقیة
ان الحوادث ای التعینات الطاریة علیه امواج و انهار ای مثل الامواج و الانهار بالنسبة الی البحر الماء فکما لا یتکثر بحر الماء بتکثر
الامواج و الانهار فکذلک لا یتکثر الوجود الحق المطلق بتکثر التعینات لا یحجبنک ای لا یمنعنک اشکال ای تعینات تشاکلها ای
یشابه هذه الاشکال تلک الامواج و الانهار عمن یتشکل فیها ای فی تلک الاشکال فهی ای تلک الاشکال بسبب کثرتها استار و حجب
علی وجه وحدة الوجود الواحد المستتر بها فقر این بحر ازلست و ساحلش ابد و این قدر ساحل وی را نظر بوجود موهوم
حاصل آمده است و اگر نه باعتبار ذات بحر ساحلش قعر نیست و قعرش بی کران و برزخ فاصل میان ازل و ابد توئی تو بحر
فی حد ذاته یکیست از توی موهوم حادث تو دو می نماید و بازل و ابد منقسم گردد زیراکه چون تو نبودی وحدت صرف بود
و چون تو پدید آمدی و ترا مبدا و منتهی لازم وجود را باعتبار عدم انتها از جانب بدایت ازل گفتند و بجهت عدم انتها از
جانب نهایت ابد اگر تو خود را از آب این دریا یکی و در وی تا چند شوی برزخی که آن توی تست از میان برخیزد بحر ازل
با بحر ابد بیامیزد و اول که ازلست برنگ آخر که ابدست برآید و آخر برنگ اول یعنی اول و آخر یکی بود امروز و پریروز و دی و فردا هر چار یکی
باعتبار حقیقت زمان زیراکه حقیقت زمان را باعتبار مقارنت با امور حادثه حاضره امروز گویند و باعتبار اقتران با امور حادثه
حاضره امروز گویند و باعتبار اقتران با امور حادثه منقرضه دی و پریروز و نظر باقتران با امور حادثه آینده فردا پس تو از این
اعتبارات فرد آیی یعنی منفرد شو و بغداد و واحد فرد متحقق باش تا بذوق دریابی که این اعتبارات جاودانه یکیست آنگاه که از
همه منفرد شده باشی و بغداد واحد فرد متحقق گشت چون دیده یکتایی در نظر شهود خود همه تو باشی زیراکه چون کسی در مشهود خود
فانی شود خود را او بیند و چون مشهود او همه باشد وی نیز همه باشد و تو در میان نه زیرا که تو اکنون که تویی خود فانی شده ای
همه خواهی که باشی ای او باش ۞ رو بنزدیک خویش هیچ مباش **لمعهٔ چهارم** در بیان آنکه معشوق و محبوب بلکه عاشق
و محب نیز در همه مراتب حضرت حق است سبحانه بانکه غیرت حق سبحانه و تعالی از مقتضیات عزت و وحدت و قهر احدیت او

زیراکه در مقام احدیت وی بموجب کان الله ولم یکن معه شیٔ هیچ چیز نبود ولا علما ولا عینا تجلی کرد آن بود که خود را بشئون ذاتیهٔ خود دوست داشت و بصور آنها بر خود تجلی کرد پس اعیان ثابته در مرتبهٔ علم متعین شدند و ثانیا منصبغ باحکام و آثار آن اعیان در عین ظاهر شد و موجودات عینی خارجی گشت پس هر نسبتی از نسبها چون عاشقی و معشوقی و ذاکری و مذکوری و عارفی و معروفی و غیرها که ملاحظه کنند غرض وحدت وجود حق سبحانه و عموم سریان وی در مراتب تقاضای آن کند که آن نسبت جزو برا ثابت نباشد و در هر مرتبه هر چیز را که آن نسبت لایق باشد بتحقیق وی را ثابت باشد و اشارت باین معانی است اینکه شیخ مصنف رضی الله عنه میگوید غیرت معشوقی آن اقتضا کرد که عاشق کم بواسطهٔ اشتمال وی بر امور متعدده متغایره باشیا مختلفه محتاج است و بقدر احتیاج وی را محبت آنها ثابت غیر او را یعنی غیر معشوق را چه آن غیر عین عاشق باشد و چه غیر او دوست ندارد و بغیر او محتاج نشود لاجرم خود را بتجلی مذکور عین آنها عین اشیا کرد تا هر چه را دوست دارد و بهر چه محتاج شود او بود . غیرتش غیر در جهان نگذاشت . لاجرم عین جمله اشیا شد اینجا بدان که تو کیستی و آدمی هیچ چیز را چنان دوست ندارد که خود را اگر گویی که دوستی آدمی مر خود را چون بواسطهٔ آن باشد که عین اشیا کرده است جمیع اشیا درین برابرند پس چرا خود را عین اشیا کرده است جمیع اشیا درین (معشوق خود دانم) برابرند پس چرا خود را دوستر باید داشت گویم محبت بقدر معرفت می باشد و شک نیست که آدمی بخود عارف است از همه چیز و لهذا معرفت وی را بنفس خودش کلید معرفت حق ساخته اند که من عرف نفسه عرف ربه ۵ تا ظن نبری که هست این رشته . یعنی سلسلهٔ وجود اشیا دو تو که هر تویی را وجودی باشد مغایر وجود تویی دیگر که یکی را اصل گویی و یکی را فرع یک توست یعنی یک وجود است خود اصل و فرع که آن وجود را باعتبار اطلاق اصل گویند و باعتبار تقیید فرع نیکو نگر این یعنی سلسلهٔ وجود اشیا اوست همه یعنی وجود مطلق است که اصل است و لیک پیداست بهمه معنی حقیقی ظهور و پیدایی از تعینات خلقیه است که فرع عند شک نیست که این جمله هم من حیث الظهور لیک بدو یعنی قیام من بدوست و وی قیوم منست زیراکه اگر چه ظهور مطلق در مراتب مقیدست قیام مقید بمطلق است چون آفتاب با سطوت نور خود در آینه تابد آینه خود را در سطوت آن نور گم کرده آفتاب پندارد و در بعضی نسخ چنین است که خود را آفتاب یابد لاجرم خود را یعنی آفتاب را که خود پنداشته دوست گیرد چه همه چیز مجبولست بر دوستی خود و در حقیقت ادبی او که متعلق دوستی و مناط احکام اوست آفتابست چه درین حال در نظر شهود او ظهور او راست یعنی آفتاب را آینه قابلی بیش نیست عرض ظهور آفتاب را و خصوصیات وی در سطوت نور آفتاب مضمحل ظهرت شمسها فغبت فیها فاذا اشرقت فذاک بحروفی میگوید رباعی
خورشید رخت حجاب بودم بشکافت . چون سایه دلم بسوی نابود شتافت . از آینهٔ نیستی من چو بتافت . مسکین دلم او را بخود و خود را او یافت . اوست که خود را دوست میدارد در تو یعنی دوستی تو مر خود را دوستی اوست مر خود را اما در تو که مظهر اویی هم از روی محبی و هم از روی محبوبیت ازینجا معلوم شود که لایحب الله غیر الله بلکه لا محب ولا محبوب الا الله چه معنی دارد و مفهوم گردد که لا یری الله الا الله بلکه لا رائی ولا مرئی الا الله چه اشارت روشن شود که لا یذکر الله الا الله بلکه لا ذاکر ولا مذکور الا الله چرا گویند مبرهن گردد که مصطفی صلی الله علیه و سلم هر چه میگوید اللهم متعنی بسمعی و بصری که میگوید متعنی که چه بمقتضای قرب نوافل

سمع و بصر من تو لی و انت خیر الوارثین ای الباقین یعنی چون سمع و بصر صوری فانی شود سمع و بصر معنوی که تو لی باقی خواهد بود تبارک الله وارد و عنه حجب . فلیس یعلم الا الله بالله . یعنی بزرگوار خدای که بپوشانید عین ذات وی را حجابهای عالم امکانی محتجب بهمه حجابها اوست و هر دانش و بینشی که نسبت بوی ازین حجابها سر بر میزند فی الحقیقه دانش و بینش اوست که ازانها سر بر زده است . خذ حیث شئت فان الله ثم و قل ما شئت عنه فان الواسع الله یعنی هر طرف که خواهی بگیر بدرستی که خدای تعالی بحکم فرمودهٔ فاینما تولوا فثم وجه الله همانجاست بلکه گیرندهٔ آن طرف در صورت تو هم اوست و بگوی هر چه خواهی که بحکم فرمودهٔ ان الله واسع علیم گنجایی آن دارد که هم بصورت همه گویندگان و هم بصورت هر چه گویند بر آید پس هر که گوید و هر چه گوید همه راست باشد . اظهار چنین اسرار هر چند نازکی دارد اما معذور دار که خود گفت حقیقت و خود اشنید زان روی که خود نمود و خود دید . یعنی هر سخن که گفت و هر صفت که کرد ازان روی یعنی من وجه البالغ که خود نمود و خود دید آن روی را در مظاهر موجودات بحقیقت گویندهٔ آن سخن و شنوندهٔ آن هم ولیست و بس یعنی جهان که نمایندهٔ آن روی و بینندهٔ آن ولیست و بس جنید رضی الله عنه که لسانیست از السنهٔ حق سبحانه و تعالی گفت سی سالست تا با حق سخن میگویم و خلق پندارند که با ایشان میگویم یعنی جنید رضی الله عنه در مجالی خلق حق را می دید و سخن با وی میگفت و شنوندهٔ وی را می دانست و محجوبان پنداشتند که با خلق میگوید و شنوندهٔ ایشانند بلکه جنید نیز در میان نبود حق میگفت و محجوبان پنداشتند که جنید می گوید بسمع موسی علیه السلام نمی شنید که زبان شجره گفت که انی انا الله رب العالمین خود می گویند از خود می شنوند و ما و شما بهانه بر ساخته اند

لمعهٔ نهم

در بیان اختلاف مظهر در مرآت و تفاوت ظهور ظاهر بحسب اختلاف مظهر محبوب در هر آینه خواه در تجلیات وجودی و خواه در تجلیات شهودی هر لحظه روی دیگر نماید یعنی باسمی دیگر و صفتی دیگر ظاهر شود هر دم بصورتی دیگر بر آید زیراکه صورت بحکم آینه هر دم دیگرگون میشود و آینه هر نفس بحسب اختلاف احوال یعنی احوال استعدادات دیگرگون میگردد زیراکه تجلی بهر صورتی متجلی له را استعداد دیگر می بخشد و هر استعدادی تقاضای صورت دیگر مغایر صورت پیشتر می کند پس لاجرم تبدل استعدادات در تزاید است و صور بحسب آن در نمایش در آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هر دم که در آید بکسوت حوا که بر آید بصورت آدم بیت ثانی مناسب مقام نیست زیراکه کلام در آنست که در هر آنی واحد در هر آنی بصورت دیگر متجلی است و بیت ثانی افادهٔ آن میکند که در دو مرآة بدو صورت متجلی است و این احدهما عن الآخر تمیز کوشند مراد آنست که در هر آینه در آنی بکسوت حوا بر می آید و در آنی دیگر بصورت آدم یعنی بصور مختلف ازینجاست که در تجلی تکرار نیست که هرگز در یک آینه یک صورت دو بار روی ننماید و در دو آینه یک صورت پیدا نیاید ابو طالب مکی قدس سره فرماید لا یتجلی ای الحق سبحانه فی صورة واحدة لشخص واحد مرتین ولا فی صورة واحدة لاثنین والا یلزم التکرار فی التجلی و هو عبث و یتعالی الواحد الحق عن العبث اگر کسی گوید از عدم تکرار تجلی لازم می آید که معدوم بعینه معاد نگردد و آن مستلزم دو فساد است یکی بطلان جزا دادن مستلزم دو فساد است یکی بطلان جزا دادن مکلفین در دنیا و آخرت زیراکه مکلف در وقت جزا غیر آنست که در وقت عمل بود دوم حشر اجساد و جزای اعمال و حشر اجساد ثابت شده است شرعا و کشفا جواب گوییم که مبنای ثبوت امرین مذکورین بر اتحاد در ذات و حقیقت است

وآن منافی اختلاف در صور واحوال ونشآت نیست ☙ چون جمالش صد هزاران روی داشت ، بود در هر روی دیدار دگر
یعنی استعداد دیدار دیگر در فیض اقدس ☙ لاجرم هر ذره را بنمود باز ، یعنی در فیض مقدس ، از جمال
خویش رخسار دگر ، که مناسب استعدادات اوست می تواند بود که بیت اول اشارت دارند بعدم تکرار تجلی
در مظاهر مختلفه در مرتبهٔ علم که اعیان ثابته اند وبیت ثانی را بعدم تکرار در مظاهر مختلفه در عین که اعیان خارجیه اند ومعنی
بیتین آن باشد که چون جمالش که ظاهر وجود است صد هزاران روی داشت از نسب واعتبارات شئون وصفات
وی را در عین ثابته هر ذره از ذرات موجودات در تجلی علمی عینی نمود دیدار دیگر بود لاجرم هر ذره را بنمود باز یعنی
بار دیگر در تجلی وجودی عینی رخسار دیگر مناسب آنچه استعداد آن یافته بود در تجلی علمی عینی چون یکی است اصل عدد
استفهام است وسؤال وجواب آن آنست که می گوید ، از بهر آن تا بود هر دم گرفتار دگر ، وحاصل سؤال آنست
که واحد که صفت اطلاق دارد واز خواص واحکام خصوصیات اعداد مقدس چرا اصل ومنشأ اعداد شد وتکرار
تجلیات بصور اعداد بر آمد وحاصل جواب آنست که سر وحکمت درین آنست که تا هر دم گرفتار دیگر یعنی عددی متقید
بمرتبهٔ خاص پیدا شود ومظهر صفتی از صفات واحد مطلق گردد لاجرم بجهت تفاوت استعداد ذاتی که عاشقانرا که طالبان
ومریدان اند وعارفانرا که بر توحید شناسا شده اند اما بنهایت کار نرسیده اند ومحققانرا که بنهایت رسیده واقع است
هر عاشقی از نشانی دیگر دهد وهر عارفی از عبارت دیگر گوید وهر محققی اشارتی دیگر فرماید وسخن همه اینست که عباراتنا شتی
وحسنک واحد وکل الی کل واحد منا الی ذاک الجمال یشیر یعنی عبارات ما دربیان جمال کمال تو پراکنده است اما جمال تو در آن
پراکندگی جمع است ودر آن کثرت صاحب وحدت وهدف سهام اشارات ما از آن عبارات حسن یگانه وجمال جاودانه
تست وچون درین بیت غزلی بتفاوت عبارات ارباب اشارات تصریح کرد بدین دو بیت فارسی لمیت آن تفاوت را بیان
میکند ومیگوید ☙ نظارگیان روی خوبت ، چون در نگرند از کرانها ، در روی تو روی خویش بینند ، یعنی متجلی در صورت
متجلی له مشهود ایشان گردد ونهایت تجلیات ذاتی این می باشد چنانکه ارباب آن گفته اند ولیکن نیست که حقائق اصحاب
تجلیات متفاوتست پس تجلیات را نیز متفاوت باید بود ونشان که ازان باز دهند مختلف می شاید که این را از تجلی ذاتی
عام تر دارند بلکه دعوی کنند که تعمیم ظاهر تر است ☙ زینجاست تفاوت نشانها ، شیخ عطار قدس سره فرماید ، هرچه دانی
آن تو باشی بی شکی ، گر ندانی از خران باشی بسی ، وامیر حسینی رحمه الله گوید ، قومی که ز جمله پیش دیدند ، در آینه
عکس خویش دیدند ، وفی فصوص الحکم التجلی فی الذات لا یکون الا بصورة المتجلی له ، وانی که برین شهود یعنی شهود این معنی
که محبوب در هر آینه هر لحظه روی دیگر نماید کرا اطلاع دهند لمن کان له قلب یعنی آنرا که صاحب دل شده باشد وقلب دل
خود در احوال مثل قبض وبسط وخوف ورجا وانس وهیبت وغیرها که بحسب هر یک ازینها دل را استعدادی در تجلی
حق بصورتی خاص حاصل آید بقلب او یعنی تقلب حق را سبحانه در صور یعنی صور تجلیات مطالعه داند کرد واز آن مطالعه
فهم تواند کرد که مصطفی صلی الله علیه وسلم چرا فرموده که من عرف نفسه ای قلبه بتقلبه فی الاحوال وافاده کل حال له استعدادا
خاصا لصورة خاصة من صور التجلیات فقد عرف ربه بتلک الصور وجنید قدس سره بهر چه گفت لون الماء لون انائه یعنی آب را

فی حد ذاته هیچ گونه رنگی نیست رنگی که در وی نموده میشود رنگ آن ظرف است که آب در وی است اگر آن ظرف سبز است آب
سبز می نماید واگر سرخ سرخ واگر زرد زرد وهمچنین تجلی حق سبحانه مطلق ووحدانی است ودر وی هیچ نوع تقید وخصوصیتی
نیست مگر بحسب استعدادات قوابل ومظاهر می گوید یعنی جنید رضی الله عنه صورت یعنی هر صورت بحکم اختلاف هر آینه
در استعداد وقبول صور هر دم بصورت دیگر مغایر صورت پیشتر متبدل شود چنانکه دل بحسب تنوع احوال هر لحظه استعداد
وی مر صور تجلیات را مختلف می گردد وهر صورت از صور تجلیات بصورتی دیگر مغایر صورت پیشتر متبدل میگردد وتا اینجا
سخن در تبدل صور تجلیات بود بحسب تنوع احوال دل پس میخواهد که تنبیه کند بران که تقلب دل در احوال بحسب تقلب حق است
سبحانه در شؤون افعال لاجرم می گوید در خبر است صلی الله علیه وسلم فرمود که مثل القلب کریشة فی فلاة تقلبها الریاح ظهرا لبطن
یعنی مثل دل آدمی زاد چون پریست که باد آنرا در بیابان بدست تصرف خود گرفته اند وبه پشت واز پشت برو میگردانند اصل
این ریاح که گردانندهٔ دل است آن ریح تواند بود که مصطفی صلی الله علیه وسلم ازان بنفس الرحمن تعبیر کرد آنجا که فرمود لا
تسبوا الریح فانها من نفس الرحمن زیرا که تجلیات حق سبحانه بجمیع شؤون از مقتضیات رحمت رحمانیه است که بنفس الرحمن
ازان تعبیر رفته اگر خواهی از نفحات این نفس یعنی نفس الرحمن یا این نفس که بر لب ما گذرانیده اند که اصل آن ریاح آن ریح تواند
بود بوی بمشام تو رسید در کارستان کل یوم هو فی شان نظاره شو وبنظر کشف وتعین ببین که تجدد همه افعال واحوال که
در مرتبهٔ امکان می نماید مترتب بر تقلب حق است سبحانه در شؤون تا عیان ببینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شؤون
وافعال پس معلوم کنی لون الماء لون انائه اینجا یعنی درین محل که بدانی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شؤون وافعال
همان رنگ یعنی همان معنی دارد که لون المحب لون محبوبه زیرا که چون احوال دل تابع تجلی حق سبحانه باشد بشؤون وافعال
پس دل بمنزلهٔ آب باشد وصور تجلی بمثابهٔ اناء پس باین اعتبار معنی لون الماء لون انائه همان لون المحب لون محبوبه باشد
وحاصل این سخن آنست که حضرت حق را سبحانه نسبت بدل صاحب تجلی دو نوع تجلی واقع است یکی آنست که دل بحسب آن
متقلب است در احوال پس اینجا دل تابع تجلی است وتجلی متبوع وبرین تقدیر لون الماء لون انائه یعنی لون المحب لون حبیبه باشد
ودیگری تجلی است که مترتب بر استعداد دل است بحسب تقلب در احوال واینجا تجلی تابع است ودل متبوع وبرین تقدیر لون
الاناء لون مائه یعنی لون المحبوب لون محبه باشد واز اینجا معلوم می شود جواب آن سؤال که قدوة العرفا خواجه ابو الوفا رحمه الله
تعالی بنظم آورده است وآن اینست ☙ قدوهٔ اهل دانش وتقوی ، بنویسد جواب این فتوی ، که چه باشد مراد شیخ جنید
رحمه الله زدم ز لون الماء ، از چه فرمود صاحب لمعات ، عکس آنرا که شیخ کرد ادا ، عکس آن چیست این که رنگ محب ، هست
رنگ حبیب بی همتا ، پس بملاحظهٔ این دو اعتبار گویی ، رق الزجاج ورقت الخمر ، فتشابها وتشاکل الامر ، فکانما خمر
ولا قدح ، وکانما قدح ولا خمر ، یعنی هر یک از آبگینه وشراب از بس که رقیق ولطیف شدند بصفت یکدیگر بر آمدند با آن
دیگری می ماند گوییا که همه شرابست وآبگینه نیست آنجا که اعتبار کنم که آبگینه بصفت شراب بر آمده است یا همه آبگینه است وشراب
نیست چون اعتبار کنم که شراب بصفت آبگینه بر آمده است همچنین دمی که تبعیت تجلی مر دل را اعتبار کنیم گوییا همه دلست وچون تبعیت
دل مر تجلی را گوییا همه تجلی است وترجمهٔ این دو بیت در لمعهٔ دوم از نظم شیخ مصنف قدس سره گذشت آنجا که گفت از صفای

هی دلطافت جام الابیات اما آنجا در بیان تجلی وجودی ایراد یافته بود و اینجا در بیان تجلی شهودی والله تعالی اعلم **لمعه ششم**
در بیان آنکه هر یک از محبوب و محب آینهٔ یکدیگرند و هر یک بطور آن دیگر بر می آید بخصوصیت خود مقید نیست نهایت این کار
خواه بطریق سلوک باین نهایت رسند و یا بطریق جذبه آنست که محب محبوب را آینهٔ خود بیند پس مشهود در اینجا محب باشد
نه محبوب و خود را آینهٔ او پس مشهود در اینجا محبوب باشد نه محب یعنی نهایت کار جمع است میان این دو رؤیت و آنرا مقام
جمع الجمع گویند و این مرتبهٔ سیم باشد از توحید حالی و مرتبهٔ چهارم احدیت جمع است که مرتبهٔ اکملیت و وراثت مقام محمدیست
و آن جمع است میان احوال سه گانه و بی تقید بیکی و نهایت علی الاطلاق این مقام است و مقام جمع الجمع که شیخ مصنف رضی الله عنه
آنرا نهایت گفته است نهایت اضافی است ۰ هر که در صفای رخ یار بنگرد ۰ گردد همه جهان بحقیقت مصورش ۰ این بیت ناظر بآنست
که محبوب آینه است و محب مشهود و چون حقیقت محب که انسان کامل است احدیت جمع جمیع حقایق است از ان جهت گفت که از شهود
خود در آینهٔ محبوب گردد همه جهان بحقیقت مصورش ۰ چون باز در فضای دل خود نظر کند ۰ بیند چون آفتاب رخ خوب دلبرش ۰ و این
بیت ناظر بآنست که محب آینهٔ محبوب باشد گاه این یعنی عاشق شاهد او یعنی معشوق آید و او یعنی معشوق مشهود این یعنی عاشق گاه این
مشهود که معشوق است ناظر او یعنی عاشق گردد و او یعنی عاشق منظور این یعنی معشوق و درین مقام نسخ مختلف است و مقصود ظاهرست
گاه این برنگ او بر آید و گاه او بوی این گیرد و هر یک از اسم اشارت و ضمیر می تواند بود که کنایت از عاشق و معشوق باشد
عشق مشاطه ایست رنگ آمیز ۰ که حقیقت کند برنگ مجاز ۰ یعنی معشوق را که حقیقت است برنگ مجاز که عاشق است بر آرد و اما بیت
ثانی را که اینست که بدام آورد دل محمود ۰ بطراز و بشانهٔ زلف ایاز ۰ باسوق کلام مناسبتی ظاهر نیست ۰ گاه عاشق را حلهٔ بها و کمال
که خلعت خاص معشوق است در پوشاند و بزیور حسن و جمال بیاراید تا چون در خود نظر کند همه رنگ معشوق بیند بلکه خود را همه او بیند گوید سبحانی
ما اعظم شانی من مثلی و هل فی الدارین غیری و گاه لباس عاشق در معشوق پوشاند تا از مقام کبریا و استغنا که مقام اصلی اوست نزول فرماید
و با عاشق لابه گری کند که انی وحقک لک محب فبحقی علیک کن لی محبا گوید ۰ ای غمزده یار غمگذار من باش ۰ در خلوت راز دار من باش ۰
سوگند بحق من که من یار توام ۰ تو نیز بحق من که یار من باش ۰ گاه طلب این یعنی معشوق زیرا که معنی طلب بارادت نزدیک است
و ارادت صفت معشوق بدامن او یعنی عاشق در آویزد که الا طال شوق الابرار الی لقایی زیرا که شوق مستلزم طلب و ارادت
است و گاه شوق او یعنی عاشق از گریبان این یعنی معشوق سر بر زند که انی لاشد شوقا الی لقاهم گاه این یعنی معشوق بینایی او یعنی
عاشق شود رأیت ربی بعین ربی فقلت من انت قال انت می گوید وی گفت که ای عاشق شیدا تا تو یکتا شدی از دویی یکی ام با تو
دیدم او را بچشم او پس گفتم ای جان و جهان تو کیستی گفتا تو ۰ و این اشارت بقرب نوافل است زیرا که رؤیت را بخود اسناد کرده است
و آلت آن عین حق را داشته ۰ و گاه او یعنی عاشق گویایی این یعنی معشوق آید که فاجره حتی یسمع کلام الله و این اشارت بقرب
فرایض است زیرا که کلام را اضافت بحق کرده پس متکلم حق باشد و شک نیست که آن بر لسان نبی بوده است صلی الله علیه و آله وسلم
پس وی آلت حق بوده باشد در تکلم ۰ در عشق چنین بو العجبیها باشد ۰ یعنی قرب وی در مرتبهٔ جمع الجمع است که در صدر لمعه گذشت و در
قرب نوافل و فرایض که اینجا مذکور شد منحصر نیست و دور نیست که این را اشارت بمرتبهٔ چهارم دارند که مرتبهٔ اکملیت و وراثت محمدیت
لمعه هفتم در بیان ظهور عشق باطلاق در جمیع مظاهر و بر در آوردن کسوت معشوقی بر همه مدارک و سلوک عشق باطلاق ذاتی خود در همه موجودات

چه علمی عینی و چه وجودی شهادی ساریست زیرا که اول بصور شئون ذاتیهٔ خود بر خود تجلی کرد و اعیان ثابته که ماهیات اشیا اند در مرتبهٔ
علم متعین شدند و ثانیا منصبغ باحکام و آثار اعیان ثابته در عین ظاهر گشت موجودات خارجی ظاهر شدند و مراد بسریان وی در همه
عموم تجلی اوست در موجودات و اظهار او باطنا پس هیچ چیز را در هیچ مرتبه بی وی تحقق نتواند بود و لا جرم ناگزیر جملهٔ اشیا است کیف
ینکر العشق و ما فی الوجود الا هو یعنی چون ناشناخته ماند عشق و حال آنکه در وجود نیست الا عشق ۰ **بیت** ۰ در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق
پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق ۰ حاشا که ز سر عشق غافل مانم ۰ چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق ۰ و لولاه ما ظهر ما ظهر و اگر عشق
نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است زیرا که حقایق اشیا صور تجلیات اوست و ظهور ایشان بتجلی وجودی او بعد از حصول
شرایط که آنها نیز از صور تجلیات اوست پس اگر وی در هر مرتبه ازین مراتب که مفقود بودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است
از عشق ظاهر شده است و این اشارت بمبدائیت اوست مر اشیا را و بالحب ظهر یعنی هر چه ظاهر شده است بعشق ظاهر شده است
و این اشارت بنوریت و علیت وی بذات خود ظاهرست و ظهور سایر اشیا باوست و الحب سار فیه یعنی عشق ساریست در آنچه
ظاهر شده است چنان سریانی که دانستی بل هو الحب کله یعنی بلکه آنچه ظاهر شده است همه عشق است چنانکه تحقیق پیوست **رباعیه**
تا از دوست بگویم حکایتی بی پوست ۰ همه از دوست وگر نیک بنگری همه اوست ۰ جمالش از همه ذرات کون کشف ۰ حجاب تو همه تندار یا تو بر تو ست
حب یعنی نسبت محبت و دوستی چنانکه بخشان آینده مشیرست بآن ذات محب است یعنی صفت ذاتی محب است و لازم ممتنع الانفکاک
از وی و از جهت مبالغه درین لزوم وی را ذات او گفته و عین او یعنی نفس او محالست که از محب مرتفع شود زیرا که هیچ کس نیست که
از محبت امر کونی یا الهی صوری یا معنوی خالی باشد پس اصل محبت از هیچ کس مرتفع نتواند شد بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی بمحبوبی
و فی الحقیقة متعلق آن حب در همه محبوبان محبوب حقیقی خواهد بود و باین معنا اشارت کرده است درین بیت ۰ نقل فوادک حیث شئت
من فوادک حیث من الهوی ما الحب الا للحبیب الاول میگوید دل خود را بهر مرتبه که خواهی از مراتب دوستی نقل کن که وی در همه مراتب
تعلق بمحبوب اولین دارد با آنکه بخت قبله گاه دل تست ۰ هرگز نشود رابطهٔ عشق تو سست ۰ صد جای اگر کنی کر سبق عشق درست
عشق تو بود در همه با یار نخست ۰ هر که را دوست داری و بهر چه روی آری او باشد اگر چه ندانی و کل معنی للمحبوب لدین لم یجعلهم لک قد داتوا
و ما فطنوا یعنی هر محبی که شیفته و فریفتهٔ محبوبی شده است و فرمان برداری او میکند از هر جنس که باشد آن محبوب جمیع آن محبان بحکم فرموده
و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ۰ فرمان برداری تو میکنند و بندگی تو بجای می آرند ولی نمیدانند ۰ اگر کافر ز بت آگاه گشتی ۰ کجا در دین
خود گمراه گشتی ۰ آنان که بعشق این و آن ساخته اند ۰ غافل ز تو عشق با بتان باخته اند ۰ حقا که ندیده اند در روی بتان ۰ جز روی ترا اگر چه
نشناخته اند ۰ مگر می گوید ۰ میل خلق جمله عالم تا ابد ۰ گر شناسند و گر نه سوی تست ۰ جز ترا چون دوست نتوان داشتن
دوستی دیگران بر بوی تست غیر او را نشاید که دوست دارند بعد از محبت ذاتی که موجبش معلوم نبود یعنی دوست می دارند
و نمی دانند که چرا دوست می دارند و آن اثری مناسبت باشد میان ذات محبوب و محب بی انضمام امری دیگر از اوصاف و افعال
پس متعلق محبت ذاتی جز ذات نتواند بود و شک نیست که هر ذات ظل و فرع ذات حق است سبحانه پس محبت آن هم راجع بمحبت ذات
حق سبحانه باشد و همانا که شیخ مصنف قدس سره رجوع محبت ذاتی را بمحبت حق سبحانه ظاهر داشته است و لهذا اثبات
آن نکرده و الا در تعلیل از ان چاره نیست یا بهر حسن دوست دارند یا بهر احسان و این هر دو غیر او را نشاید چه حسن خوبان پرتو

جمال اوست بلکه عین آن بملاحظه اتحاد الظاهر والمظهر و برین قیاس است احسان محسنان فکل ملیح حسنه من جماله معار لکل حسن
کل ملیحه یعنی هر خوب روی که پیرایه حسن را سرمایه بازار دلربائی کرده آن پیرایه از خزانه بیکرانه جمال مطلق پیش او عاریت است
خواه بر بازار ظهور مذکور باشد و خواه در زاویه خفا و انوثت الا آنست که این حسن و احسان پس پرده اسباب و چهره
احتجاب محجوبات فنظر مجنون بحسب ظاهر هر چند جمال لیلی است اما بحسب حقیقت لیلی آینه بیش نیست که عکس جمال مطلق دران نموده
و لهذا یعنی از برای آنکه جمال مجازی مطلق دران نموده و لهذا یعنی از برای آنکه همان جمال حقیقی است که در صور مجازی نموده قتیل عشق آنرا
بشرط عفت و کتمان قدری بلند نهاده اند و مرتبه شهادت داده چنانکه در حدیث وارد است که من عشق و عف و کتم و مات مات شهیدا
یعنی هر که محبت وی مر جمالی صوری را بحد عشق انجامد و دران عشق بوالهای نفس نیارامد و آنرا بقصد چاره سازی با غیار در میان ننهد
و آنرا از دل بیرون نهد و دران اندوه از جهان فانی خود بمیر د بهر آینه از سعادت شهادت بهره گیرد و شرط عفت و کتمان از برای
آنست که عفت دلیل است بران که سبب محبت نه لذات مناسبات است که در مقدمات مذکور شد نه میل طبیعی شهوانی و کتمان بران دلالت
میکند که محبت مضاف بآن سر وجودیست که مکتوم و باطن است نه بنفس و طبیعت که مکتوم و باطن است نه بنفس و طبیعت تا با فشا
و اظهار بغیر چاره جوئی کند نظر مجنون در حسن لیلی بر جمال است یعنی جمال مطلق که هر چه جز آن جمال مطلق نماید در مظاهر و مجالی همه
قبح است زیرا که ظاهر در مظاهر همان جمال مطلق است متعین بتعینات عدمی و تقیدات اعتباری پس آنچه در مظاهر مغایر جمال
مطلق است جز تعینات و تقیدات که روی در عدم دارد نه اری دیگر نیست هر چه روی در عدم دارد قبیح است و اگر چه مجنون ندانست
الله جمیل یعنی خدای تعالی جمیل است و چون مراد از مقصود اثبات جمال مر آن حضرت را کافی نبود بلکه از حصر آن در وی چاره نیست میگوید
غیر او را نشاید که جمال بود آنرا که بخود وجود نبود او را نه کجا جمال باشد و هو یحب الجمال و خدای تعالی دوست میدارد
جمال را چه جمال در هر مرتبه که باشد چه الهی و چه کونی محبوب لذاته است پس هر کس که مشاهده آن کند چه حق و چه خلق آنرا دوست دارد
و ازینجا لازم نمی آید که محبت در حضرت حق سبحانه منحصر باشد با آنکه مقصود بی آن تمام نمی شود لاجرم تصریح بانحصار آن میکند و میگوید
او دست نه غیر او که بچشم مجنون مثلا نظر بجمال خود میکند در حسن لیلی مثلا و به و یعنی بمجنون مثلا خود را در صورت لیلی مثلا دید و یعنی مجنون
مثلا خود را در صورت لیلی مثلا دوست میدارد ❊ در عشق قوم قولی که تول و ایما بجمال خود نگران و چون معلوم شد که جمال و محبت
جمال هر دو منحصر است دران حضرت پس بر مجنون بشر طان که نظرش که همان نظر حق است سبحانه بحسن وی در آینه حسن لیلی بر جمال
مطلق بود قلم انکار نزد زیرا که آن فی الحقیقه نظر حق است بر جمال حق و مجنون در میان نه این چنین عاشقی که می شنوی در همه آفتاب
گردش نیست می تواند بود که پای عاشقی مشبع باشد و مصدری و می شاید که چیز مشبع باشد افاده تنکیر کند یعنی چنین عاشقی که
در مظاهر مقیده جمال مطلق بیند و بآن حاضر باشد یا عشق که متعلق آن در مقیدات مطلق باشد در گردش روزگار نایاب بود
بیهات بیهات یعنی دور است و چه دور است که عشق چنین یا عاشق چنین یافت شود زیرا که تا سالک از بشریت خود خلاصی نیابد
این سعادت وی را دست ندهد و از هزاران یکی را این خلاصی روی نماید ❊ دعوی عشق مطلق مشنو ز نسل آدم ❊ آنجا که شهر عشق است
انسان چه کار دارد ❊ یعنی دعوی عشق جمال مطلق یا دعوی عشقی که خود دش مطلق باشد یا عبارت متعلق مشنو ز نسل آدم یعنی کسی مادام که
به بشریت گرفتار است و از گرفتاری بخود رهائی نیافته آنجا که مقام چنین عاشقی است مر انسانیت را چه کار و چون جمال و محبت جمال

در حضرت حق سبحانه و تعالی منحصر داشت می خواهد که بیان کند که همه موجودات جمیل اند و محبوب بس میگوید هر چه بینی آینه
جمال اوست پس همه جمیل باشند قال تعالی الذی احسن کل شیء خلقه لاجرم همه را دوست دارد و چون دیگری خود را دوست
داشته باشد زیرا که جمال اوست که در آینه اشیا نموده خود هر عاشقی که بینی چه آن عاشق حق باشد سبحانه و چه
بنده جز خود را دوست ندارد زیرا که در آینه معشوق جز خود را نه بیند و این معنی وقتی که عاشق حق باشد و معشوق بنده ظاهر است
زیرا که همه موجودات مظاهر و مجالی جمال و کمال اویند و وقتی که عاشق بنده باشد و معشوق حق بنا بر آنست که وجه باقی
حق سبحانه از ان برتر است که در دیده شهود گنجد و در حاطه ادراک در آید پس عاشق خود را بیند اما در آینه وی لاجرم
عاشق هر که باشد جز خود را دوست نگیرد و المؤمن مرآة المؤمن و الله المؤمن بیان این همه میکند اما بیان آنکه حق سبحانه
در آینه بنده جز خود را نه بیند بنا بر آنست که از مؤمن اول بنده گیرند و از مؤمن ثانی حق سبحانه و اما بیان آنکه بنده در آینه
وجود حق جز خود را نه بیند بنا بر آنست که از مؤمن اول حق گیرند سبحانه و از مؤمن ثانی بنده و اگر چنانچه از هر دو مؤمن حق
خواهند بیان آن میکند که رای و مرئی و مرآة حق است چنانچه از عموم سریان وی که مذکور در اول این لمعه مذکور شد مفهوم می گردد
و چون بیان کرد که معشوق مرآة است و مرئی در وی عاشق از ان ترقی میکند و می گوید که مرآة بودن در معشوق منحصر نیست و مرئی
شدن در عاشق بلکه هر چیز را صلاحیت مرآتیت آن هست که در وی همه چیز مرئی شود و از برای آن بیان این معنی این بیت را
ایراد میکند که رو دیده بدست آر که هر ذره خاک جامیست جهان نمای چون دیگری یعنی تو دیده که بمقتضای کنت سمعه
و بصره عین حق باشد حاصل کن که هر ذره از ذرات خاک زمین امکان بجهت سریان وجود حق سبحانه در وی با جمیع
جمع آینه ایست که همه حقایق الهی و کونیه را در وی مشاهده توانی کرد زیرا که همه در یک هست ❊ دل آب قطره را اگر بر شکافی ❊
برون آید از و صد بحر صافی ❊ یکذره و صد هزار خورشید ❊ یک قطره و صد هزار دریا ❊ آنکه می بینی که محب در آینه ذات
خود صورت محبوب بیند آن محجوب بود که صورت خود را در آینه یعنی آینه ذات محب بیند زیرا که شهود محب مر محبوب را
ببصر بود و بصر او بمقتضای کنت سمعه و بصره و دیده و لسانه عین محبوب است پس هر چه عاشق بیند و گوید که و شنود از مبصرات
و معقولات و مسموعات با آنچه بیند و داند و گوید و شنود یعنی آلات بینش و دانش و گفتن و شنیدن یا بیننده و داننده
و گوینده و شنونده همه عین محبوب آمد فانما نخن به و له و در بعض نسخ و الیه نیز هست یعنی هر بیننده که ما تحقق و قایم بویم و او
قیوم ماست و از برای ویم تا در ما بصفات و اسمای خود ظاهر شود و رجوع ما نیز باستهلاک در وی است پس محب و محبوب
و طالب و مطلوب و سمیع یعنی شنوانده که حق است سبحانه و سمیع یعنی شنونده که بنده است و مطاع که حق است سبحانه
و سمیع یعنی شنونده که بنده است و مطاع که حق است سبحانه و مطیع که بنده است از روی ظهور یکی اند زیرا که ظاهر و مظهر
اگر چه فی حد انفسهما باعتبار اطلاق و تقید مختلف اند اما بحسب ظهور متحد اند زیرا که ظاهر در مرتبه مظهر عین مظهر است و در ان مظهر در ان
مرتبه ظهوری نیست قال الشیخ رضی الله عنه فی الفتوحات المکیه فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی
بل هو هو و الاشیاء اشیا و چون درین معنی خفا بود فرمود که انا فهم هر کس اینجا نرسید هر گدای مرد سلطان کی شود
پشه آخر سلیمان کی شود می تواند بود که ترکیب مرد سلطان وصفی بود چون مرد گدا در بیت دوم و می شاید که ترکیب اضافی بود

یعنی هر گدایی که از دنائت همت نقد هستی را صرف نتواند کرد در سلطان حقیقت کی تواند بود و طاقت تجلی قهر احدیت
وی کی تواند آورد و هر ضعیفی که پشه وار تاب تند باد فنا فی الله نتواند آورد سلیمان تختگاه بقا بالله نتواند شد
نی عجب اینست کین مرد گدا . چون که سلطان است سلطان کی شود . بو العجب کاری و بس نادر رهی . این چو عین آن بود آن کی شود
منه تعجب آنست که چون محب و محبوب بحسب ظهور یا بحسب حقیقت عین یکدیگرند چون یکی آن دیگری شود و حال آنکه هر در
شیٔ شی دیگر تقاضای اثنینیت میکند و رفع تعجب آن میشود که مظهر و ظاهر اگر چه بحسب ظهور با حقیقت عین یکدیگرند اما بحسب
اطلاق و تقید غیر یکدیگرند و تا مظهر از حجاب تقید و تعین بیرون نیامده است خود را غیر ظاهری پندارد و چون بواسطه
سلوک یا جذبه از قید تعین خلاصی یابد و قید تعین از نظر شهود او برخیزد در نظر شهود خود نیز عین وی شود لمعه هشتم
در اشارت بتجلیاتی که ارباب سلوک را واقع می شود و بیان احکام آن و آن بر قسمست تجلیات صوری که در صور همه موجودات
می باشد و ختم آن بر صورت صاحب تجلی می باشد و تجلیات نوری داخل است و تجلیات ذوقی و آن در علوم و اذواق و معارف
می باشد و تجلیات ذاتی اختصاصی برقی که ارباب نهایات راست محبوب یا در آینه صورت روی نماید . چنانکه در تجلیات صوری
می باشد یا در آینه معنی چون تجلی در علوم و لذات و امثال آن یا ورای صورت و معنی و آن تجلی ذاتی اختصاصی برقی است
اگر محبوب جمال را بر نظر محب که صاحب تجلی است در کسوت صورت جلوه دهد محب از شهود در آن صورت لذت تواند یافت
از ملاحظه قوت تواند خورد زیرا که تجلی در کسوت صورت معنی متجلی له می باشد سرایت ربی فی احسن صورة که آن سر
دلالت این خبر است بر امکان ظهور حقیقت مقدس از صورت در صورت با وی بگوید فاینما تولوا فثم وجه الله وجه دار
زیرا که چون امکان ظهور حقیقت در صورت ثابت شد وجه فثم وجه الله آن خواهد بود که آنجا باعتبار ظهور اوست در جمیع
صور موجوده در جمیع جهات و برین قیاس است آنکه می گوید که معنی الله نور السموات والارض با او در میان نهد که
جهان از بلندی و پستی تو بی . ندانم چه هر چه هستی تو بی . چه گونه بود معلوم کند که آن کس که گفت . یاری دارم که جسم و جان
صورت اوست . همانا که جسم و جان ابدان حیوانات و ارواح متعلقه بآن مراد است لاجرم تعمیم میکند و می گوید . چه جسم چه جان جمله
جهان صورت اوست . یعنی نه تنها جسم و جان بلکه باقی جواهر و جمیع معقولات تبع عرض نیز صورت و مظهر اوست
هر صورت خوب و معنی پاکیزه . همانا که بصورت خوب آن خواسته است که مرضی آن اسمی باشد آن صورت مظهر اوست
و بمعنی پاکیزه آنکه از صفات صورت و لوازم آن مجرد باشد و این تعمیم برای آنست که مظهریت وی خصوصیتی بهیچ صورت
و معنی ندارد کاندر نظر تو آید آن صورت اوست . چرا گفته است و اگر جلال او یعنی جلال محبوب و قهر احدیت او از
درون پرده معنی یعنی در لباس معنی بر عالم ارواح زیرا که متجلی له در تجلی معنوی حقیقت روحانیت سالک است تاختن
آرد محب را جان از و یعنی از وجود کونی او بستاند که از و یعنی از وجود کونی او نه رسم ماند و نه اسم اینجا محب من حیث
وجوده الکونی نه لذت شهود یابد و نه ذوق وجود یعنی یافت شناسد و اگر لذتی و ذوقی بوی مضاف بود باعتبار وجود
حقانی و بقا بعد الفنا تواند بود اینجا فنای من لم یکن که وجود ممکن است و بقای من لم یزل که وجود واجب است و باید که
ظهرت لمن ابقیت ای ابقیته بعد فنائه فکان بلا کون لانک کنته ای کنت ایاه فوضع الضمیر المتصل موضع المنفصل علی غیر القیاس یعنی ظاهر

شدی و آن کسی را که باقی گردانیده او را ببقای خود بعد از فانی شدن وجود کونی او پس وی می باشد بی وجود کونی زیرا که
تو قایم مقام وجود کونی او شده . و اگر محبوب که فی حد ذاته مجرد و مبرا است از تعینات صوری و معنوی حجاب صورت و معنوی
از پیش جمال و جلال این نشر بیت بر ترتیب لف زیرا که جلال که مبنی از بطون است تعلق بمعنی می دارد و جمال که مشعر بظهورست
نسبت بصورت می یابد بر اندکند سطوت ذات بی حجاب صورت و معنی اینجا با محب همه این گوید که در شهر بگوی یا تو باشی یا من
کاشفته بود کار ولایت یعنی حکومت به دو تن رخت بربند بصیغه امر است و از مقوله قولست که اذا جاء نهر الله بطل
نهر عیسی جوییست در بغداد که بنا بر زراعت بسیار مواضع آنجا را آنست هر گاه که باران بسیار بارد و سیل از هر طرف
در دجله و فرات جمع گردد و مزارع ایشان از آن سیراب گردد این مثل گویند بیت مش سلیمان از باد بر باد آمد سلیمان
گفت خصم خود را حاضر کن گفت اگر را طاقت مقاومت او بوی خود از دنیا بر باد دنیا دمی خلق را روی کی نماید او
در کدام آینه در آید او و پوشیده نماند که در هر دو قسم آخر فنای بنده باشد در وحدت صرف لیکن در ثالث فنا تام
باشد و بقای مترتب بر آن اکمل و لذت در بقا باشد و لهذا رسول صلی الله علیه و سلم می فرماید اسالک لذة النظر الی وجهک
و نمی گوید که اسالک النظر الی وجهک و لذت بآن باشد که بعد از شهود که معنی است اثر صوری یا معنوی بر آن مترتب یابد که
صاحب تجلی بآن ملتذ باشد و الله تعالی اعلم لمعه نهم در بیان آنکه مشهود هر یک از معشوق و عاشق در آینه آن دیگری
چه چیزست و در بیان مراتب شهود عاشق و نهایت آن محبوب آینه محب است پس محب وقتی که بقرب نوافل متحقق نشده
باشد در وی یعنی در محبوب بچشم خود جز خود را نه بیند چون بآن قرب متحقق شده باشد حکم آن خواهد بود و محب آینه محبوب است
محبوب در وی یعنی در محب جز اسما و صفات خود مطالعه نکند و احکام آن نه بیند زیرا که اسما و صفات ظاهر بی اعتبار ظهور آن
در مظهر در ذات ظاهر باطن اند و احکام ایشان در ایشان مستجن و بعد از ظهور ظاهر در مظهر متمایزة الاحکام و الآثار میشوند
و چون محب اسما و صفات او را یعنی محبوب را که در خود ظاهر بیند عین او یعنی عین محبوب یابد لاجرم از آن بنفس محبوب تعبیر کند
و در مخاطبه محبوب بملاحظه آن که خود را آینه او داند گوید شهدت نفسک فینا و هی واحدة کثیرة ذات اوصاف و اسماء
یعنی در مرائی اعیان ما ذات خود را که واحدست بوحدت حقیقی مشاهده نمودی کثیر بکثرت نسبی اسمائی زیرا که هر یک از
اعیان ما باسم دیگر ظاهر شده و بملاحظه آن که محبوب را آینه خود داند گوید و نحن فیک شهدنا بعد کثرتنا عینا بها اتحد المرئی
و الرائی یعنی و ما در تو که محبوبی مشاهده کردیم بعد از وجود کثرت ما و اضمحلال آن از نظر شهود ما عینی یعنی حقیقتی که بآن از میان
رائی و مرئی دویی بر خواست و هر دو یکی نمودند و آن حقیقت هستی صرف و وجود مطلق است که ذات تست و می شاید
که مراد بآن عین محب باشد زیرا که چون محبوب آینه محب باشد محب در وی جز خود را نه بیند پس رائی و مرئی متحد باشند
و این معنی بمسبوق کلام مناسبتر می نماید جام جهان نمای من روی طرب فزای تست این مصراع ناظر به بیت ثانی است
گرچه حقیقت من جام جهان نمای تو . این مصراع ناظر به بیت اولست ع کاه این آینه او بود و گاه او آینه این . آن گاه که محبوب
آینه بود محب نظر کند اگر در وی یعنی در محبوب بصورت باطن و معانی خود را بیند متشکل بشکل ظاهر خود نقش خود را دیده باشد
بچشم خود زیرا که وی هنوز بقرب نوافل محقق نشده است تا ببصر حق سبحانه و تعالی بلکه بحق دیده باشد قال الشیخ رضی الله عنه

فی الباب الثامن والخمسین وخمسمائة من الفتوحات المکیة فی معرفة الاسماء الحسنی حضرة الاسم السلام فاذا حضر العبد فی هذه الحضرة وکان
الحق مرآته فلینظر ما یری فیها من الصور فان رأی فیها صورة باطنه ومعاینة مشکلة بشکل ظاهره فلیعلم انه رأی نفسه وما حصلت له درجة
من یکون الحق بجمیع قواه واگر صورتی بیند جسدی یعنی مثالی که بر صور اجسام باشد اما از مقولهٔ اجسام نباشد غیر شکل خود در رای آن
چیز دیگر واگر هست که باین صورت مصور شده است وفی حد ذاته ازین صورت منزه است صورت محبوب دیده باشد
بچشم محبوب زیرا که محب چنینه محقق است بقرب نوافل وحق سبحانه جمیع قوای وی گشته است قال الشیخ رضی الله عنه فی
الباب المذکور آنفا وان رأی یعنی العبد صورة غیر مشکلة بشکل جسدی مع تعقله ان ثم امرا ما هو عینه فتلک صورة الحق وان العبد
فی ذلک الوقت قد تحقق بان الحق قواه لیس هو المراد بقوله رضی الله عنه صورة غیر مشکلة بشکل جسدی ان یکون تلک الصورة
غیر مشکلة بشکل جسدی واقع علی شکل ظاهر العبد کما یشهد به الشق المقابل له المذکور آنفا فلا بد ان یکون الصورة الجسدیة لکن علی غیر
شکل ظاهر العبد وپوشیده نماند که برین تقدیر عبارت شیخ مصنف با عبارت شیخ در فتوحات موافق است بحسب حقیقت اگرچه
بظاهر مخالف می نماید واعتراض بعض شارحان مندفع گردد اما اگر محب آینه بود ومتجلی دران محبوب بود ومحب نظر کند اگر صورت یعنی صورت
محبوب متجلی در آینه محب مقید ست بشکل آینه که عین محب است ومراد بشکل آینه که عین محب است احکام وخصوصیات وصفات
مرتبه باشد مجرد اوصاف جسمانی حکم او را یعنی آینه را باشد بر صورت مرئی در وی یعنی صورت محکوم ومغلوب احوال آینه باشد
نه آینه مغلوب وی همچنانکه شیخ جنید رضی الله عنه فرموده که لون الماء لون انائه وچنینه ما اشارت بصورت محبوبی متجلی است
وانا بانه عین محب زیرا که تعین وتمیز صورت محبوب بحسب عین محب است واگر چنانچه محب صورت محبوب را در آینه عین خود خارج
از شکل خود بیند یعنی بکیف بکیفیات عین خود نه بیند ومغلوب احوال واحکام خود نیابد بداند که آن متجلی در آینه وی صورت
ولیکن ازان حیثیت که محیط است بهمه صور ودر همه صور ظاهر می تواند شد نه ازان حیثیت که مقید است باحکام آینه والله من ورائهم محیط
قال الشیخ رضی الله عنه فی الباب المذکور وان کان العبد فی هذا الشهود هو عین المرآة وکان الحق هو المتجلی فیها فلینظر العبد کون مرآته
ما تجلی فیه فان یتجلی فیها ما یقیده بشکله فالحکم للمرآة لا للحق فان الرائی قد تقید بحقیقة شکل المرآة من طول وعرض واستدارة وانحناء
وکبر وصغر فرد الرائی الیها وله الحکم فیه فیعلم بالتقیید المناسب لشکل المرآة ان الذی رآه قد تحول فی شکل صورة فی انواع ما یعطیه
حقیقته فی تلک الحال وان رآه خارجا عن شکل ذاته فیعلم ان الحق الذی هو بکل شیء محیط وچون محب مخلص ودر بعض نسخ بجای مخلص خالص است
ومراد باخلاص آنست که تخلیص حقیقت خود از قید مجالی صوری ومعنوی کرده باشد با فلاس انکه از قید وجود ومضاف بخود وتوابع
آن مطلق شده باشد از عالم صور چه صور ظاهری وچه معنوی قدم فراتر نهد همتش که از فوق تقیید بصورت ومعنی خلاص یافته است
محبوب متعالی صفت که از ورای صورت ومعنوی متجلی خواهد وسر محبوب فرد نیارد که ببیند و بوی بیند بشکل ومثال چنانچه در تجلیات صوری
باشد یا بنده علم چنانچه در تجلیات معنوی وخیال که مثال متصل است وآن نیز از قبیل تجلیات صوری تواند بود وجمله از سهو داد محو شود
ومحبوب را بی واسطهٔ صور خواه ظاهری وخواه معنوی بیند زیرا که انما یتبین الحق عند اضمحلال الرسوم یعنی حق بوحدت حقیقی کماهی
ظاهر شود ومتبین گردد که رسوم بشری ونسب امکانی مرتفع ونا چیز گردد تا تو باشی داو جدا باشد آسمان از زمین و نور از فی
نقش خود تراش او را باش تا شود جمله جهان یک شیء در تنگنای صورت معنی چگونه گنجد یعنی در تنگنای تقییدات صوری ومعنوی

معنی مطلق که فی حد ذاته از همه جز است گنجایی ندارد لان الصورة معنویة کانت او صوریة محدودة والحقیقة بخلافها کیف
تسع الحقیقة در بنگه گدایان سلطان چه کار دارد بنگه بتقدیم الباء المضمومة علی النون جایی را گویند که رخت وبنه در وی نهند
صورت پرست غافل معنی چه داند آخر یعنی آنکس که تماشای صور مقیدات مقید ست واز آن معنی مطلق که با آن صور ظاهر
شده است غافل آن معنی مطلق را چه داند واز آن چه بهره تواند گرفت کو با جمال جانان پنهان چه کار دارد در جمیع نسخهای
که دیده شده است این مصراع برین وجه است وهمانا که حرف کاف ها اول آن از تحریف کاتبان است که بنابر توهم
آنکه آن مفعول چه داند واقع شده است الحاق کرده اند واختلال معنی بیت راه یافته است وبر تقدیر اسقاط کاف
معنی چنان می شود که او یعنی صورت پرست غافل با جمال جانان که آن معنی مطلق است پنهان یعنی در مقام بطون واطلاق
وتجرد از صور مظاهر چه کار دارد واز آن چه بهره دارد وحج مصراع ثانی تاکید مصراع اول می شود والله تعالی اعلم لمعه دهم
در بیان آنچه ظاهر ومظهر را لاحق میشود از جهت خصوصیت مظهر وآنچه مظهر را عارض از جهت ظهور ظاهر در وی ظهور در عرصه
وجود عینی دایم صفت محبوب است یعنی صفت وجود مطلق زیرا که وجود مطلق بخود موجودست ودر وجود خود احتیاج
بهیچ ندارد وهمچنین ظهور بر بصایر وابصار صفت وی است لیکن بشرط انصباغ وی باحکام محب که عین ثابته است لا مطلق
زیرا که من حیث الاطلاق وی نیز باطن است وخفا وکمون صفت محب یعنی عدم ظهور در عرصه وجود عینی صفت عین ثابته
فانها ما شمت رائحة الوجود وهمچنین عدم ظهور بر بصایر وابصار صفت عین ثابته است وظهوری که لاحق وی می شود بتبعیت
ظهور ظاهرست چنانکه ظهور مظلم مستنیر بتبعیت ظهور نورست نه بواسطه ذات وی وذکر الشیخ الصدر الدین القونوی
قدس الله تعالی سره فی النص الآخر من کتاب النصوص ان الظهور للوجود لکن بشرط التعدد مع اقترانه بالاعیان فیه وان البطون
صفة ذاتیة للاعیان وللوجود ایضا من حیث تعقل وحدته وی تواند بود که حکم بانکه دوام ظهور صفت محبوبست وخفا صفت
محب از حیثیت ظاهریت ومظهریت ایشان باشد لان المظهر من حیث مظهریته باطن لان حکمه حکم المرآة والمرآة اذا امتلأت
بما ینطبع فیها لا تری وانما یری المنطبع فلهذا قیل کل مظهر باطن والظاهر هو المنطبع واین معنی مناسب می نماید با آنچه بعد ازین گفته
می شود که چون صورت محبوب عند التجلی الوجودی او الشهودی در آینه عین محب ظاهر شود هر آینه عین محب بحسب حقایق خود
یعنی حقایقی که ماخوذ ست در وی از ذاتیات وعرضیات در تجلی وجودی یا اموری که بآن متحقق شده است در سلوک از احوال
ومقامات در تجلی شهودی محبوب ظاهر را حکمی بخشد که آن حکم پیش از ظهور در آینه نبوده باشد یعنی باحکام خود منصبغ گرداند
چنانکه در آینه محسوس می بینی که احکام وی از استداره وطول وغیر آن در صورت منطبع در وی تاثیر میکند چنانکه ظهور صورت ظاهر
در آینه او را یعنی آینه را اسمی بخشد که پیش ازان ظهور آن اسم بر آینه مطلق نشدی چون اسم موجود واقسام آن از جوهر
وعرض وانواع واشخاص آن زیرا که اعیان ثابته که صورت معلومیت آنهااند در مرتبه علم مادام که آینه وجود مطلق نشوند ووجود
مطلق منصبغ باحکام ایشان نشود موجود نشوند واسم جوهر وعرض واسماء انواع واشخاص ایشان بر ایشان بحقیقت مطلق نگردد
واین در تجلی وجودی است واما در تجلی شهودی چون اسم مرید وعارف ومحقق وغیر اینها از اسمائی که بر بنده بحسب اختلاف تجلیات
مطلق می گردد زیرا که تا حق سبحانه وتعالی بر باطن بنده بصفت ارادت تجلی نکند وی را مرید نگویند وهمچنین در سایر اسماء ولذت اتی

ایا با ان ذا من اعجبات الی العجوبات خففت لرعایة الوزن و تمنا که این مصراع از زبان محب است می گوید که بزاد مادر من که
عین ثابتهٔ منست پدر خود را که محبوب است اعنی الوجود المطلق زیرا که تعین عین ثابتهٔ وی تجلی علمی عینی وجود مطلق حاصل آمده است
پس وجود مطلق باعتبار تجلی علمی عینی والد عین ثابتهٔ وی باشد و ولادت وجود مطلق از عین ثابته باعتبار آنست
که بعد از ظهور در وی منصبغ باحکام وی است فهو من حیث العینیة والانصباغ باحکامها متولد عنها مقصود شیخ مصنف
قدس سره از ایراد این مصراع این معنی است که مذکور شد اما مقصود ناظم که حلاج است قدس الله تعالی سره ظاهرا ولادت
ثانیه است و اشارت باین ولادت است قول عیسی علیه السلم لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین و مصراع اخیر این بیت
که وانی شیخ کبیر سنه مجرد المر صفات و این از لمعات نیست لیکن کاتبان در بعض نسخ نوشته اند اینجا یعنی درین مقام که هر یک
از ظاهر و مظهر را دران دیگر نوعی اثر باشد و آن اثر از یکدیگر متمیز گردد منی و مایی پیدا آید تویی و اویی آشکارا گردد یعنی
امتیاز حاصل آید و تا اینجا از اول لمعه محتمل بود هر یک از تجلی وجودی و شهودی را و آنچه بعد ازین می آید نص است در تجلی شهودی
مادام که محب را که قابل تجلی شده باشد جمال محبوب در آینه صورت روی نماید لذت و الم صورت بندد اندوه و شادی ظاهر
شود خوف و رجا گرد کرد قبض و بسط دامن گیرد زیرا که تجلی صوری مغنی محب متجلی له نیست پس این احوال که بر وجود متجلی له
موقوفست با تجلی صوری جمع تواند شد بخلاف وقتی که آن تجلی از ورای صورت باشد چنانکه میگوید اما چون محب بواسطهٔ
تحقق بفنا لباس صورت از خود برکشد در محیط احدیت غوطه خورد و دران ناچیز شود و اورا نه از عذاب خبر بود نه از نعیم نه امید
داند نه بیم نه خوف نه رجا چه تعلق خوف و رجا بماضی و مستقبل بود هر چند تحقق خوف و رجا نسبت باستقبال می باشد اما چون
بعضی امور مستقبله نتیجهٔ احوال ماضیه است از جهت اشعار باین معنی ذکر ماضی نیز کرده الا بر مستقبل اقتصار بایست نمود
داد در بحری غرق است یعنی بحر احدیت که آنجا نه ماضی و نه مستقبل است بل حالت در حال سمکی کاندر تک سما او فتد گم گردد اندر وی
من این دریای پر شور از نمک کمتر نمی دانم ٭ و نیز غایت خوف یا از حجاب بود که مانع شهود است یا از رفع حجاب که بترسد که از
سبحات وجه سوخته گردد و اینجا یعنی در مقام استهلاک در بحر احدیت محب از هر دو ایمن است زیرا که حجاب میان دو چیز
فرض توان کرد و اینجا یعنی در مقام استهلاک جز یکی نمی تواند بود و از رفع حجاب هم باک ندارد چه از رفع حجاب کسی را باک
بود که بترسد که از تاب سبحات بحکم لو کشفها لاحرقت سبحات وجهه کل ما انتهی الیه بصره من خلقه سوخته گردد من هوان گفت
یحترق آنکس که باشد آتش ذاتش چه باک دارد اولی بحرق بالنار من لمس به و درین همان مصراع ثانی مذکورست
نیست از کعبه و کنشت یکیست ٭ سایه را دوزخ و بهشت یکیست ٭ اذا طلع الصباح لنجم راح تساوی فیه سکران و صاحی
راح خمرست یعنی وقتی که طالع شود صباح کشف و شهود حقیقت احدیت از جهت اشراق نور ستارهٔ راح محبت که دلیل
ظلمات کثرت تعینات خلقیه است برابر شود دران صباح همه متقابلات مست با هشیار و می پرست با بی هنر کار یکی نماید
و حمل بیت برین معنی از جهت مناسبت مقام است و اگر نه معانی دیگر نیز محتمل است و چون در کلام سابق مذکور شد که محب در
بحر احدیت منمحق و ناچیز میگردد محل آن بود که محجوبان را توهم آن شود که مراد بآن فنای وی است در نفس الامر نه در نظر شهود خویش
دفع این توهم را میگوید نور یعنی نور غالب نور را یعنی نور مغلوب را نسوزد بلکه نور مغلوب در وی یعنی در نور غالب مندرج گردد

چنانکه در روز نور ستاره در نور آفتاب مندرج میگردد نه آنکه نیست میشود ابو یزید را قدس الله تعالی سره گفتند کیف
اصبحت گفت لا صباح عندی ولا مساء یعنی در وقت من اختلاف نیست که گاهی صبح کشف و تجلی آید و گاهی شب احتجاب
و استتار روی نماید اینجا که منم نه بامدادست نه شام نه بیم و نه امید نه حال و نه مقام انما الصباح والمساء لمن یتقید بالصفة
و انا لا صفة لی یعنی در عالم تقابل و دورنگی که عالم صفاتست صباح تجلی و مساء استتار باشد و اهل آن عالم کسانی اند که بصفات
خود مقید اند و بمقام بی صفتی نرسیده اند و بآن متحقق نگشته و من که در بحر احدیت ذات مضمحل شده ام و بکشف ذات متحقق
گشته مرا صفت نیست تجلی و استتار تواند بود ٭ چون نیست مرا ذات و صفت چون باشد لمعهٔ یازدهم در رفع شبهه
چند که سالکان الی الله را روی می نماید و بدان در ورطهٔ حلول و اتحاد در میافتند و الی دمی افتند این شبهه را از دو وجه دفع میکند
یکی آنکه ظهور حق متجلی را در عبد متجلی له بظهور صورت مرئی در مرآت تمثیل میکند یعنی همچنانکه صورت حال نیست در آینه و متحد نیست با آن
بلکه میان صورت و آینه نسبتی است مخصوص که سبب ظهور صورت می شود در آینه همچنین میان حق متجلی و عبد متجلی له نسبتی است
مخصوص مجهول الکیفیة که سبب انکشاف حق می شود بر بنده بی توهم حلول و اتحاد و بدین وجه اشارت کرده است اولا که میگوید
بدانکه میان آینه و صورت بهیچ وجه اتحادی که عبارتست از صیرورت شیئین شیء واحد ممکن بود نه حلولی که عبارتست از
در آمدن چیزی در چیزی و همچنانکه میان آینه و صورت هیچ ازین واقع نیست همچنین میان حق متجلی و عبد متجلی له واقع نیست
گوید آنکس پس درین مقام فضول ٭ که تجلی نداند از حلول ٭ و وجه دیگر آنست که حلول بحسب واقع و اتحاد بحسب توهم در دو
ذات یعنی دو موجود متمیز از یکدیگر خواه هر دو جوهر باشند و خواه هر دو عرض و خواه یکی جوهر و دیگر عرض صورت بندد و در چشم
شهود در همه وجود جز یک موجود نمی تواند بود که آن ذات فی حد ذاته بر صفت اطلاق باشد و بصورت سایر موجودات متقیده آید و
وی باعتبار ظهور عین متقیدات باشد و متقیدات در مرتبهٔ بطون عین وی پس وقتی که در برابر متقیدات کنند عین متقیدات
باشد پس نه حلول ممکن باشد و نه اتحاد و اما پان متقیدات حلول در نفس الامر تواند بود و اتحاد بحسب توهم زیرا که اتحاد
بین الشیئین مطلقا محالست چنانچه در علوم عقلیه بیان کرده اند العین واحدة والحکم مختلف و ذلک سر لاهل العلم ینکشف یعنی
ذات حق که وجود مطلق است یکی است اما احکام اعیان ثابته که در وی نمایان شده است مختلف است زیرا که اعیان بحسب
احکام و آثار متفاوتند پس تعدد و تکثری که می نماید منشأ آن اختلاف احکام است نه تعدد در ذوات و این معنی که عین واحد
است و تعدد متوهم ناشی از احکام مختلفه است نه آنکه ذوات متعدده باشند سریست که بر ارباب علوم موهوب منکشف می شود
نه بر اصحاب علوم مکتسبه صاحب کشف که حقیقت کار بر وی چنانکه هست منکشف شده است کثرت در احکام بیند نه در ذات
چه داند که ذات واحدست و بتعدد و تکثر احکام متغیر و متکثر نمیگردد زیرا که تغیر احکام در ذات اثر نکند و آنرا متغیر نگرداند چه ذات با
کمالیست که قابل تغیر و تأثر نیست و آن کمال وجوب وجود و قدم و وحدتست پس وحدت ذات باحکام مختلفه متغیر نگردد و ذات
متکثر نگردد بلکه متکثر نماید چنانکه نور فی حد ذاته بالوان آبگینه از حمرت و صفرت و خضرت و غیرها منصبغ نشود اما چنان نماید
که منصبغ شده است لا لون للنور لکن فی الزجاج بدا شعاعه فترائی فیه الوان یعنی که نور را که عین واحدست درین مثال هیچ رنگی
نیست لیکن زجاج را رنگ هست چون بر زجاج پرتو آن نور می افتد رنگ او را پیدا می کند چنان می نماید که آن نور رنگین شده است

و یقینست که نور فی حد ذاته قابل و پذیرای رنگ نیست و اگر ندانی که چه میگویم در چشم من ای دمی نگر تا بینی. آفتابی در هزاران آبگینه تافته. پس برنگ هر یکی تابی عیان انداخته. جمله یک نورست لیکن رنگهای مختلف. اختلافی در میان این و آن انداخته. یعنی پرتو هستی حق و آفتاب وجود مطلق بر آبگینه اعیان ثابته تافته است و بصبغ احکام هر یک از ان اعیان منصبغ گشته و متعدد نموده این تعددی بحسب نمایشست و در حقیقت همچنان بصرافت وحدت خودست و این اختلاف از تغایر احکام اعیان متوهم می شود. اعیان همه شیشهای گوناگون بود. کافتاد بران پرتو خورشید وجود. هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود. خورشید دران هم بهمان رنگ نمود

لمعه دوازدهم در بیان وصول سالکان تمامی سیر الی الله و شروع ایشان در سیر فی الله و تحقیق آن بر هر که بحقیقت از راه سلوک یا جذبه این در بگشایند که در خلوتخانه نابود خود نشینند و از ذات و صفات خود کرانه گزینند و خود را و دوست را آینه یکدیگر بینند در آینه دوست خود را نگرد و در آینه خود مطالعه اسما و صفات دوست کند پس سفر که سیر الی الله است بکند زیرا که سیر الی الله تا فنا فی الله که فتح عبارت از انست بیش نیست لا هجرة بعد الفتح یعنی همچنانکه بعد از فتح مکه هجرت بمدینه نماند و اجری که بر هجرت مترتب می شد منقطع شد همچنین بعد از فنا فی الله که بمنزله فتح مکه است هجرت سیر الی الله نماند زیرا که سیر الی الله تا فنا فی الله بیش نیست. آینه صورت از سفر دورست. کان پذیرای صورت از نورست. یعنی آینه صوری که عبارت از ان آهن مصقول است از برای انطباع صورت ناظر در وی حاجت بان ندارد که بجانب صورت سفر کند و جنبش نماید زیرا که وی پذیرای صورت از جهت صفا و نورانیت وجه خود شده است هر چه در مقابل وی می افتد در وی می نماید و صورت آن در وی منطبع می گردد بی حرکت وی بسوی صورت همچنین چون آینه معنوی دل از خشونات صور کونیه خلاص یافت و نورانیت و صفا ویرا فرو گرفت و ظلمات خواستهای طبیعی از وی زایل شد در قبول تجلیات ذات و صفات الهیه حاجت بسیر و سلوک ندارد زیرا که سیر و سلوک وی عبارت از تصفیه و تصقیل وجه قلب است چون آن بصفا و صقالت رسید از ان مستغنی شد. خود از ین خلوتخانه سفر نتوان کرد. زیرا که سفر که سیر الی الله است تا اینجا بیش نیست فاین تذهبون یعنی چون در عین مقصود بد کجا می روید از ینجا عزیمت ممکن نیست زیرا که الفانی لا یرد الی اوصافه لا سیما حرفی ما منی درین اشارتست که بحقیقت امت وی اهل فنا فی الله اند اینجا راه که عبارت از مسافتی است که میان بنده و خداوندست برسد طلب یعنی طلب وصول نماند زیرا که بعد از وصول طلب آن محال است قلق و اضطرابی که از برای وصول باشد بیارامد ترقی در مراتب سیر الی الله تمام شود اضافات ساقط افتد اشارات مضمحل گردد زیرا که در اضافت و اشارت از مضاف و مضاف الیه و مشیر و مشار الیه ناچارست و درین مقام همه متقابلات لباس اثنینیت بیرون کرده اند حکم من که مبنی از ابتداست و حکم الی که مشیر با نتهاست طرح افتد چه وجود را یعنی بحر وحدانیت وجود حق را ابتدا و انتها نیست تا طرف تواند بود اینجا زبان حال صاحب خلوت همین گوید که خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا. ولو کان غیری لم یصح وجودها. کان در مصرعین تامه است و وجود بمعنی یافت است نه بمعنی کون و حصول و ضمیر وجودها راجع بمن اهوی و تانیث باعتبار انست که شایع در عرف شعرای عرب تانیث محبوبست یعنی خلوت گزیدم با آنکه دوست میدارم وی را و نبود دران خلوت کسی که غیر یکی از ما هر دو باشد و شک نیست که چون دران خلوت غیر هیچ یک نباشد می باید که ایشان لباس غیریت بیرون کرده باشند و اگر نه غیر هر یک باشد که آن دیگریست و اگر بودی آنجا غیر من آن سبب که

غیر ما بودی یا ما لباس غیریت بیرون نکرده بودیمی درست نبودی یافت وی با طلاقه زیرا که اثبات غیر موجب تمیزست از غیر و تمیز تحدیدست و تحدید تقیید و می شاید که کان در مصرعین ناقصه باشد و انتهوی ضمیر من اهوی و تذکیر بنا بر ظاهر لفظ موصول یعنی خلوت گزیدم با دوست و دران خلوت وی غیر من نبود و اگر چنانچه وی غیر من بودی درست نبودی یافت او با طلاقه چنانکه گذشت **نظم** با یار خودم کرده یک جای مقام. جایی که نه از غیر نشانست نه نام. گر من بودی گرفته با غیر آرام. کی دولت یافت وادادم دست تمام. بلی بعد از ین اگر سفری بود در وی بود و در صفات او که آن سفر دومست که سیر فی الله گویند ابو یزید قدس الله تعالی سره این آیت بشنید که یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا یعنی روزی که حشر کنیم پرهیزکاران را بسوی رحمن گروه گروه نعره زد و گفت من یکون عنده الی این یحشر **مصراع** آنکه نزدیک ویست جایست کی حشر کنند. دیگری بشنید گفت من اسم الجبار الی اسم الرحمن و من القهار الی الرحیم یعنی اگر چه سیر الی الله منتهی شد اما سیر فی الله باقی مانده است و آنرا نهایت نیست پس می تواند بود که وی را از اسمی باسمی حشر کنند قال الشیخ رضی الله عنه فی الباب الثالث والثلثین من الفتوحات المکیة سمع ابو یزید البسطامی قدس سره قاریا یقرا بهذه الآیة یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا فبکی حتی ضرب الدمع المنبر و صاح و قال یا عجبا کیف یحشر الیه من هو کان جلیسه فلما جاء زماننا فسئلنا عن ذلک فقلت لیس العجب الا من قول ابی یزید قدس سره و اعلم انما کان ذلک لان المتقی جلیس الجبار فیتقی سطوته والاسم الرحمن ما له سطوة من کونه الرحمن انما الرحمن یعطی اللین واللطف والعفو والمغفرة فلذلک یحشر الیه من اسم الجبار الذی یعطی السطوة والهیبة وانه جلیس المتقین فی الدنیا من کونهم متقین و علی هذا الاسلوب تاخذ الاسماء کلها و کذا تجدها حیث وردت فی السنة النبوات اذا قصدت حقیقة الاسم و تمیزه من غیره فان له دلالتین دلالة علی المسمی به و دلالة علی حقیقته التی بها یتمیز عن اسم آخر و از ین کلام معلوم می شود که آنکه شیخ مصنف قدس سره گفت که دیگری بشنید مراد شیخ است رضی الله عنه و پوشیده نماند که اگر مراد ابو یزید قدس سره آن بوده باشد که متقی نزدیک اوست پس وی را چون بوی حشر کنند آنچه دیگری گفته است که متقی نزدیک اوست من حیث اسمه الجبار پس وی را بوی حشر کنند من حیث اسمه الرحمن در مقابل مناسب افتد و اما اگر چنانچه مراد ابو یزید رضی الله عنه آن باشد که آنکس نزدیک اوست یعنی در مسمی مستهلک شده است و از مرتبه اسما بر گذشته وی را کجا حشر کنند جواب چنان باید گفت که مراتب تجلیات حق را سبحانه نهایت نیست و اگر نه تکرار در تجلی لازم آید پس هیچ مرتبه از مراتب تجلیات نتواند بود که هر که بعد از ان مرتبه دیگر باشد پس وی را از ان مرتبه با ین حشر کنند والله تعالی اعلم

لمعه سیزدهم در بیان حجب نورانی و ظلمانی که موجبات سفر مذکورند و سفر مذکور عبارت از رفع آن حجب است محبوب هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت چنانچه حدیث نبوی بان مشعرست که ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة از بهر آن فرو گذاشت تا محب خوی فرا کند و اورا یعنی محبوب را پس پرده می بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند محب بمدد عشق و قوت شوق پرده ها یکان یکان فرو کشد پس پرتو سبحات جمال یعنی انوار جمال که اشراق آن موجب تسبیح و تقدیس ملایکه مقربین میگردد غیریت موهوم را که محب میان خود و محبوب توهم کرده است بسوزد او یعنی معشوق بجای وی یعنی عاشق بنشیند و همگی عاشق شود چنانکه هر چه گیرد از وی بدو گیرد هر چه بخشد از وبدو بخشد یعنی عاشق هر چه گیرد از معشوق گیرد نه از غیر او

و با وکیر دنه بخود زیرا که معشوق عین قوای وی شده است و برهمین قیاس است معنی مصراع ثانی گفته اند این حجب که از حدیث
مذکور فهم می شود صفات آدمی است نورانی چنانکه علم و یقین و احوال و مقامات و جمله اخلاق حمیده و ظلمانی چنانکه جهل و گمان
و رسوم و عادات و جمله اخلاق ذمیمه پردهای نور و ظلمت را بعجز دریتین و دیگران دانسته اند یعنی پردهای نور و ظلمت را که
از حدیث مذکور مفهوم میگردد از جهت عجز ادراک و قصور فهم منحصر در یقین و گمان و امثال آنها از صفات آدمی دانسته اند لکن اینجا
حرفیست اگر چنانچه حجب مذکوره در حدیث مذکور صفات مذکوره بودی هر آینه این صفات با موصوف آن سوخته گشتندی زیرا که
لو کشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره و فی بعض النسخ ما ادرکه بصره های بصره عاید با خلق تواند بود با آن طریقه که عاید بایم
موصول باشد که مبین شده است بقوله من خلقه و برین تقدیر های الیه عاید بحق تواند بود لا غیر یعنی اگر چنانچه خلق و اوصاف
خلق بر تقدیر کشف حجب اوصاف ادراک سبحات کنند یعنی بآن برسند و میان ایشان هیچ واسطه نباشد نه آنکه آنرا ببینند و بآن
سوخته شوند با صفات از برای آنکه میان صفات و حق سبحانه حجابی که جز آن صفات باشد نیست و اما میان موصوف
آن صفات و حق سبحانه نیز حجاب آنها نماند و می بینیم که خلق و اوصاف خلق نمی سوزند و حجب یعنی حجب مانع از سوختن میان ایشان
و سبحات دایم مسدول یعنی فروگذاشته می یابیم پس می باید که آن حجب مسدول اوصاف خلق نباشند بلکه اسما و صفات او یعنی
حق سبحانه تواند بود زیرا که اگر غیر اسما و صفات خواهند از امور کونیه چنانکه بعضی گفته اند که مراد بحجب نوری روحانیات از عقول
و نفوس و بحجب ظلمانی جسمانیات احراق ایشان عین کشف ایشان باشد نه امری مترتب بران تا جزای آن واقع تواند شد و درین
مقام ناچاریست از تحقیق معنی حدیث مذکور و تفصیل احتمالات آن تا آنچه صوابست ظاهر گردد پس میگوییم می تواند بود که هر یک از
حجاب و کشف و احراق را نظر بتجلیات وجودی اعتبار کنند و می تواند بود نظر بتجلیات شهودی ملاحظه نمایند و همچنین احتمال دارد
که ضمیر بصره عاید بحق باشد یا بخلق و بر تقدیری که عاید بخلق باشد ضمیر الیه عاید بخلق خواهد بود و چون مبدا از قول ما انتهی
الیه بصره آنست که این انتها بعد از کشف حجب باشد و تعلق بصر حق سبحانه ببصر بعد الکشف و قبل الکشف برابرست از انتها بصر
معنی بی حجابی و بی واسطگی باید خواست که نسبت بخلق لازم انتهای بصرست و چون معنی حدیث وقتی که نظر بتجلیات شهودی اعتبار
کنند این میشود که ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها الله سبحانه عن نظر شهود بعض عباده احرقته اشراقات نور الذات
عن وجوده و وجود اوصافه فی نظر شهوده و وقتی که معنی حدیث را نظر بتجلیات وجودی اعتبار کنند چنین شود که ان لله سبعین
الف حجاب لو کشفها الله سبحانه فی نفس الامر بالنسبة الی الموجودات العینیة کلها او بعضها و تجلی بوحدة الصرفة لاحرقت اشراقات وحدة
الذات ما ارتفعت بالنسبة الیه تلک الحجب و اخرجته من مرتبة الوجود العینی الی العدم و بر تقدیری که ضمیر بصره عاید بخلق باشد چنانکه
شیخ مصنف قدس سره اعتبار کرده است ضمیر الیه عاید بحق خواهد بود و چون معنی حدیث وقتی که نظر بتجلیات شهودی اعتبار کنند
چنین شود که ان لله سبحانه سبعین الف حجاب لو کشفها عن نظر شهود بعض عباده احرقته التجلیات الذاتیة عن وجوده و وجود
اوصافه فی نظر شهوده حین انتهی بصره الی تلک الاشراقات و ادرکها و پوشیده نماند که بنا برین معنی انتها بصر بر حقیقت خود است
و احتیاج بتاویل ندارد و همانا که شیخ مصنف رضی الله عنه نظر بهمین جهة عود ضمیر بصره را بخلق متعین داشته است و مع هذا از ایراد
اعتراض بر بعضی از انتهاء بصر لازم معنی خواسته است چنانکه معلوم شد و وقتی که نظر بتجلیات وجودی اعتبار کنند معنی چنین شود که

ان لله سبعین الف حجاب لو کشفها فی نفس الامر بالنسبة الی الموجودات العینیة کلها او بعضها لاحرقت انوار الذات ما لم یبق
بینه و بین الحق حجاب و ظاهرست که برین تقدیر انتها بصر بر حقیقت خود نخواهد بود زیرا که بعض موجودات را قوت ابصار و ادراک
نیست چون اوصاف خلق مثلا که شیخ مصنف قدس سره وی را از جمله ما انتهی الیه بصره داشته است و چون این تفصیل را
دانستی بر تو ظاهر خواهد بود که آنکس که از حجب اوصاف حمیده و ذمیمه خلق خواهد آنرا حجب در تجلیات شهودی خواهد
داشت نسبت بموصوف آن و شک نیست که چون آن صفات و آثار آن از سالک محو گردد و از نظر شهودی برخیزد وی
صفت و بی نشان شود و قابل تجلی ذاتی خواهد شد و سوخته خواهد گشت پس آنکه شیخ مصنف قدس سره می گوید می بینیم که نمی
سوزند راست نباشد مگر وقتی که آنرا حجب در تجلیات وجودی اعتبار کند و از انتها بصر لازم آن خواهند که بی واسطگی و بی حجابی
زیرا که بران تقدیر لازم می آید که اولا صفات بسوزند و فانی و موصوف آنها یعنی معدوم گردند فی نفس الامر و می بینیم که نمی سوزند و معدوم
نمی شوند بلکه موجودند و در بعضی نسخ چنین است که می بینیم که با رؤیت نمی سوزند و چون می باید که رؤیت را چون انتها بصر بر لازم معنی
حمل کنند تا مناسب آن گردد که اوصاف خلق را ادراک سبحات اثبات کرده است و چون شیخ مصنف رحمه الله حجب را
بر اسما و صفات فرود آورد آنرا تقسیم میکند بنورانی و ظلمانی پس میگوید حجب نورانی چنانکه ظهور و لطف و جمال و ظلمانی چنانکه
بطون و قهر و جلال نشاید که این حجب که اسما و صفات است مرتفع شود چه اگر حجب اسما و صفات مرتفع شود احدیت ذات از پرده عزت
بتابد اشیا بکلی متلاشی شوند و با چیز گردند چه اتصاف اشیا بوجود بواسطه اسما تواند بود هر چند وجود اشیا تجلی ذات که
وجود بحت و هستی سازج است اما تجلی ذات پیش آن اسما و صفات اثر کند زیرا که اثر را از مناسبتی چاره نیست و میان ذات
من حیث هی و هیچ چیز مناسبتی نیست اگر مناسبتی هست من حیث الاسماء والصفات است پس حجب او اسما او تواند بود نه صفات
آدمیت چنانکه بعضی گفته اند چنانکه صاحب قوت القلوب فرمود حجب ای الله سبحانه الذات بالصفات و حجب الصفات
بالافعال و ظاهرست که معنی احتجاب ذات بصفات و صفات بافعال تنزلست از مرتبه اطلاق و ما یقرب منها بمرتبه تعین و تقید
تا ادراک ممکن گردد نه آنکه از ادراک امری ممکن الادراک مانع آید پس در شان معنی و آیت است نه حجابیت بلکه
ایشان حجب حجاب اند یعنی مانع اند از سطوت نور و شدت اشراق آنکه مانع رؤیت است و لهذا شیخ مصنف قدس سره
میگوید و اگر بحقیقت نظر کنی حجاب او هم او تواند بود بشدت ظهور محتجب است زیرا که از بس که ظاهرست و ظهور وی دایم
بی طریان ضدی هیچکس بوی حاضر نمی شود و ما قیل و بضدها تتبین الاشیا و بسطوت نور مسترست پس هیچ دیده را تاب اشراق
انوار آن نیست لقد بطنت فلم تظهر لذی بصر فکیف یدرک من بالعین مستتر یعنی پنهان شدی بواسطه شدت ظهور و سطوت
نور پس پیدا نیامدی بر هیچ صاحب دیده زیرا که دیده هیچ صاحب دیده طاقت اشراق نور ظهور تو ندارد و چگونه دریافته
شود کسی که بسبب دیده هر ناظر و قصور آن از ادراک نور ظهور وی پوشیده ماند و دریافته نشود یا خود چگونه دریافته
و دیده شود کسی که بعین بینایی بیننده پنهان ماند و حال آنکه دیده قاصر باشد از دیدار خویش یا خود چگونه دریافته شود کسی که
بذات و نفس خود پوشیده باشد می بینیم یعنی نور وجود او را زیرا که وی بذاته دیده میشود و سایر اشیا بواسطه وی و نمی دانیم
کز چه می بینیم از جهت دوام ظهور و عدم طریان ضد لاجرم میگوییم ۷ حجاب روی تو هم روی تست در همه حال ۰ نهانی از همه عالم ز بس که پیدایی

این بیت آن معنی را ادا میکند که خفی لشدة ظهوره ع بهر چه می نگرم صورت تو می بینم • از آن میان همه در چشم من تو می آیی •
معنی بیت ناظر باین است ما رایت شیأ الا رایت الله فیه ع ز رشک تا نشناسد کسی ترا مردم • جمال خود بلباسی دیگر بیارایی
یعنی از رشک و غیرت آنکه مبادا کسی ترا بشناسد در هر آنی بلباسی دیگر ظاهر شوی زیرا که اگر ترا در یک لباس دایم یا مکرر بیند
محل آن هست که ترا بشناسد و بتو آشنا شود نشاید که غیر او را حجاب آید چه حجاب محدود را باشد زیرا که حجاب را
از آن چاره نیست که محجوب محیط باشد و محاط را البته محدود باید بود و او را حد نیست پس محدود نتواند بود هر چه معنی
در عالم صورت و معنی صورت اوست زیرا که صور صوری و معنوی همه مقیدات اند و مقید صورت مطلق و او فی حد ذاته
در مرتبه اطلاق بهیچ صورت مقید نه عجب کاری در هر چه او نباشد آن چیز خود نباشد زیرا که حقایق همه موجودات وجود
ایشان وی است پس در هر چیز که وی نباشد آن چیز نباشد و در هر چه او باشد آن چیز هم نباشد بل که او باشد منصبغ
باحکام آن چیز و آن چیز فی نفسه معدوم تو جهانی لیک چون آیی بدید یعنی اتحاد تو با جهان خواه جسمانی و خواه روحانی
من حیث الظهور است زیرا که ظاهر با مظهر من حیث الظهور متحد باشد ع نی که جانی لیک چون کردی نهان • یعنی جان این
جهانی و متصرف در آن من حیث البطون ع چون بدید آیی چو پنهانی مدام • من حیث صرافة ذاتک چون نهان گردی چو جاویدی
عیان من حیث اتحادک بالمظاهر • هم نهانی هم عیان هم هر دویی • هم نه آنی هم نه اینی هم این و آن • یعنی هم نه این و آن تا استدراک
لازم نیاید لمعه چهاردهم در بیان تمایز قوس وجوب و امکان از یکدیگر و تحقیق مقام قاب قوسین و بیان سر باطن
آن که مقام او ادنی است و تمیز میان ایشان محب و محبوب یعنی ممکن و واجب ع را یک دایره فرض کن که آنرا • خطی بدو نیم کند
که بر شکل دو کمان ظاهر شود مقصود از این کلام تمثیل هویت مطلقه غیبیه است بدایره و تمثیل امتیاز ممکن و واجب از آن
بانقسام دایره بقوسین و تخصیص دایره باین تمثیل از آن جهت است که مثال می باید که قابل تمثیل حیثیت انعدام انقسام به
و خط متناهی در وضع که غیر محیط دایره است اگر چه قابل تقسیم هست اما محیط دایره است اگر چه قابل تقسیم هست اما
محیط دایره بوحدت اقرب است زیرا که خط متناهی مشتمل است بر نقطهای بالفعل که طرفین خط است بخلاف محیط دایره و در سطح
و جسم خود کثرت زیادت است و حاصل این تمثیل آن است که هویت مطلقه غیبیه بمثابه دایره است و تنزل آن بمرتبه وجوب
و امکان بمنزله انقسام دایره بقوسین و تعینانی که ممکن را از واجب امتیاز میکند خواه در مرتبه علم و خواه در مرتبه عین
بمنزله خط فاصل بین القوسین و این تعینات امریست متوهم یعنی وجود حقیقی ندارد بلکه از نسب و اعتبارات حقیقة مطلقه
است و اشارت باین تعینات است این که میگوید اگر این خط یعنی تعینات امکانیه که مابه الامتیاز ممکن است از واجب
که می نماید و در وهم که هست بهستی حقیقی و در حقیقت نیست وقت منازله از میان یعنی از میان ممکن و واجب طرح افتد
و از نظر شهود سالک برخیزد نه آنکه فی الواقع معدوم شود دایره چنانکه هست فی الحقیقة در نظر شهود وی نیز یکی نماید سر قاب
قوسین و باطن آن که مقام او ادنی است یعنی تعین اول که جامع است میان احدیت و واحدیت و این تعین اول
سر و باطن تعین ثانی است که مرتبه قاب قوسین و الوهیت است پیدا آید • می نماید که هست و نیست جهان • جز خطی در
میان نور و ظلم یعنی می نماید که هست جهان بهستی حقیقی و نیست جز مثل خطی متوهم فاصل میان نور و ظلم • گر بخوانی تو این خط موهوم

بشناسی حدوث را ز قدم • یعنی اگر حقیقت این خط موهوم را که تعینات امکانی است بدانی که وجود حقیقی ندارد بشناسی که
حدوث عبارت از ظهور حقیقت متلبسه بالتعینات الامکانیه و قدم عبارت از بقاء آن بر صرافت اطلاق و تجرد خود بر که
این خط را که دایره بسبب وی انقسام یافته است چنانکه هست بخواند و حقیقت آنرا که امریست اعتباری بداند تعین بدان
که همه هیچند هیچ اوست که اوست اما اینجا دقیقه باید دانست که اگر چه این خط که دایره را بدو نیم کرده است از میان
طرح افتد و از نظر شهود سالک برخیزد و صورت دایره در نظر شهود وی چنان شود که اول بود و بی توهم انقسام و نظر
کثرت بوی حکم خط و اثری که بر وی مترتب گشته بود زایل نگردد اگر چه خط از نظر شهود زایل شود اثر نیست فی الواقع
باقی ماند زیرا که معلوم است که ارباب شهود و عرفان را در مشاهد و معارف خود تفاوت بسیار است و آن تفاوت
مقتضای تعینات ایشانست اگر چنانچه آن تعینات چنانچه از نظر شهود ایشان برخاسته است بحسب واقع نیز مرتفع
شود می باید که میان ایشان بلکه میان ایشان و حق سبحانه نیز در علم و شهود هیچ تفاوت نماند ع خیال کژ مپز اینجا که هیچ
که هرگز در خدا گم شد خدا نیست • زیرا که هر وحدانیت که از اتحاد دو کانگی حاصل آید دو دوی ناچار است از دو چیز و لذا اتحاد
که فنای احدهما است در دیگری فردانیت نیست بلکه فردانیت وحدانیت که عبارت از اشتمال بر بین امور ثلثه است یا خود
فردانیت حق سبحانه که انفراد و ذات باحدیت آن وحدانیت را نگذارد که گرد سراپرده احدیت یعنی احدیت ذاتیه
گردد که در وی هیچ شائبه کثرت نیست و من بعد هذا ماذا قصعة دها کمه اخطل لدیه واجل یعنی بعد از مرتبه که خط فاصل
بین الواجب و الممکن زایل گردد در قاب قوسین پیدا آید مقامی است که صفات آن در غایت وقت و نهایت خفا
و آن امریست که پوشیدن آن در تحت استار جلال نزدیک حصول آن و فوز بآن بهره ناک ترست و با جمال ترسم
متکلم را و هم سامع را کی را دل دهد کاین راز گوید فدعه مصونا بالجلال محجبا احدیت از روی اسما احدیت کثرت تواند بود
یعنی امور متکثره را وحدتی لاحق شده باشد که بملاحظه آن وحدت آن امور را احد توان گفت و از روی ذات احدیت
عین که عین وحدت را ملاحظه نمایند بی شائبه کثرتی و در هر دو صورت اسم از واحد آید و این کلام اشارت بآن معنی است
که شیخ رضی الله عنه در فص یوسفی می فرماید که فاحدیة الله من حیث الاسماء الالهیة التی تطلبنا احدیة الکثرة و احدیة الله من
حیث الغنی عنا و عن الاسماء احدیة العین و کلاهما تطلق علیه اسم الاحد احد خواه احد باحدیت کثرت باشد و خواه باحدیت
عین در اشیا همچنان ساری است که واحد در اعداد اگر احد نباشد و در اعیان موجودات تجلی نکند اعیان موجودات
ظاهر نگردد که ظهور ایشان بتجلی و سریان احدیت در ایشان و اگر احد باحدیت خود ظاهر شود هیچ عینی از اعیان
موجودات را وجود نباشد چنانکه اگر واحد نباشد و بتکرار خود اعیان اعداد را ظاهر نگرداند اعیان اعداد ظاهر
نشود و اعداد را اسم چون اثنین و ثلثه و اربعه و غیرها نبود و اگر واحد باسم خود که مبنی از واحدیت است و عدم تکرار وی
در مراتب ظاهر شود عدد را عین ظاهر نشود ع گر جمله تویی پس این جهان چیست • ور هیچ نیم من این فغان چیست
هم جمله تویی و هم همه تویی تواند بود که مراد بجمله واحد باشد باعتبار اندراج اعداد در وی بالقوه و علی سبیل الاجمال
و بهمه مجموع اعداد که عالم است بتفاصیل اجزاء خود • و آن چیز که غیر تست آن چیست ع چون هست یقین که نیست جز تو

آوازهٔ این همه کان جیست   وحدت او را از وحدت تو توان شناخت یعنی وحدت حق را سبحانه بطریق ذوق و وجدان
از وحدت خود توان شناخت زیرا که تو باعتبار وحدت و تجرد و کلیت و حقیقت خود یکی و کثرت و دویی را بتو راه
نیست او را یعنی یکی او را بطریق ذوق و وجدان ندانی جز بدان یکی یعنی یکی خود بآن طریقه که از صورت کثرتی که حقیقت
مجرده تو بآن متلبس شده است اعراض کنی و بوحدت حقیقی خود بازگردی و آنرا وحدت حق بینی که در تو تجلی نموده است
و این دانش و بینش را بواسطه التحقق بقرب فرایض مسند بحق بینی و خود از میان بیرون آیی پس بدین تقدیر یکی
که حق است سبحانه نفس خود را دانسته باشد و تو او یعنی اثنینیت در میان نی پس شطر میکند شیخ مصنف رضی الله عنه
تجلی حق را سبحانه در صورت وحدت بنده یا رجوع وحدت بنده را بوحدت حق سبحانه چنانکه و الیسنی بضرب واحد
در واحد بان معنی که همچنانکه ضرب واحد در واحد موجب کثرت نیست و حاصل الضرب همان واحدیست همچنین ظهور وحدت
حق در وحدت بنده یا رجوع وحدت بنده بوحدت حق سبحانه موجب کثرت نیست و حاصل آن تجلی یا آن رجوع همان یک
وحدتست که در مرتبه دیگری نماید پس میگوید افراد الأعداد فی الواحد و فی بعض النسخ فی الوحدة و فی بعضها فی الأعداد واحد
یعنی هر فردی از افراد اعداد را چون واحد و اثنین و ثلثة و اربعة که هر یک از اینها عدد واحد اند چون در واحد یعنی واحد
حقیقی یا عدد واحد که از صور تجلیات واحدیست و وحدت وی از سرایت وحدت واحدیست در وی ضرب کنند حاصل الضرب
آن واحد خواهد بود یعنی واحد حقیقی اگر یکی هر یک از مضروب و مضروب فیه واحد حقیقی باشد یا عدد واحد اگر یکی از طرفین
ضرب یا هر دو عدد واحد باشد نه واحد حقیقی مثلا دفتی که اثنین را که عدد واحدیست در نفس خودش ضرب کنی اربعه که
وی نیز عدد واحدست حاصل خواهد شد و همین معنی است آنکه می گوید یکی یعنی واحد حقیقی یا عدد واحد اندر یکی بهمین قیاس
یکی باشد مثل ذلک توحید بدین حرف که تفصیل کرده شد درست شود که کسی این معنی را بطریق ذوق و وجدان داند و اگر
بطریق فکر دکان تعقل آن تواند والله تعالی اعلم **لمعهٔ پانزدهم** در بیان فعل محب و چگونگی اضافت هر چیز باو و تحقیق
سعادت و شقاوت محب سایهٔ محبوبست یعنی تابع اوست در وجود و توابع وجود و محبوب بمنزلهٔ شخص همچنانکه هر جا
که شخص رود سایه در پی او رود همچنین محبوب بهر صفت که تجلی کند محب دران صفت تابع او باشد اگر محبوب مثلا
بصفات جلال تجلی کند محب باحکام و آثار آن چون هیبت و خشیت منصبغ شود و چون بصفات جمال تجلی کند محب
باحکام و آثار آن چون بسط و انس برآید و علی هذا القیاس   سایه از نور کی جدا باشد   اگر درین مصراع بجای نور
شخص می بود بسیاق کلام انسب بود و همانا که ایراد نور از برای تنبیه بران باشد که همچنانکه از وجهی نسبت محب بمحبوب
چون نسبت سایه است بشخص از وجه دیگر چون نسبت سایه است بنور و هر دو نسبت در کلام این طایفه واقع است و چون
محب در پی او یعنی در پی محبوب رود و بحکم ان ربی علی صراط مستقیم کج نرود ناصیهٔ او یعنی ناصیهٔ محب بحکم ما من دابة
الا هو آخذ بناصیتها بدست اوست یعنی بدست محبوب پس محب جز براه راست نتواند رفت فلا عبث و الخلق لم یخلقوا سدی
و ان لم یکن افعالهم بالسدیدة علی همة الاسماء تجری امورهم و حکم وصف الذات للحکم اجرت عین ثابتهٔ هر موجودی که موجود
عبارت از حقیقت وجودست منصبغ باحکام و آثار آن عین ثابته عبارتست از صورت معلومیت ذات متلبسه بالشؤون الصفات

و هر عین ثابته را استعدادیست کلی در قبول وجود و آن بعضی را بلا شرط چون استعداد قلم اعلی و بعضی بشرط واحد چون لوح محفوظ
و بعضی بیک شرط بیشتر چون ماعدای قلم و لوح و هر عین ثابته را که بعد از تحقق شرایط وجود موجود می شود بعد از وجود
استعدادات جزویه می باشد بحسب تجلیات اسمائی که بعد از دیگری تا آخر الامر بکمالی برسد که نهایت کمالات ویست
و آن مظهریت ویست مر اسماء و صفاتی را که حقیقت وی از انها منتشی شده است و شک نیست که مرتبی عینی همان اسمست
که مبداء انتشاء آن عین شده و کمال این عین ثابته آنست که بآن مبدائی که از انجا انتشا یافته راجع گردد پس آن راه
که این رجعت بران واقع شود ناچار مستقیم باشد زیرا که استقامت عبارت از انست که آن راه ویرا بکمال وی برساند
و آن اسمی که وی را برین راه میبرد نیز مستقیم است نظر بآن کمال که منتهای این سیرست اگرچه می شاید که نظر بکمال
اسماء دیگر غیر مستقیم باشد و مراد برب مضاف باعیان آن اسم است که مبداء و معاد ویست از جنید قدس سره
پرسیدند که ما التوحید گفت از مطربی شنیدم که می گفت که و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی و کنا حیثما کانوا کانوا
حیثما کنا یعنی سرود گفتند از برای من روزهای دل من و من نیز سرود گفتم چنانکه ایشان می گفتند و بودیم ما آنجا که ایشان
بودند و ایشان هم بودند آنجا که ما بودیم حلاج را پرسیدند که تو بر چه مذهبی گفت بر مذهب خدا یعنی من بر همان راه
می روم که مرا می برد   آنکس که هزار عالم از رنگ نگاشت   رنگ من و تو کجا بروا داشت   این رنگ همه هوس
بود باید داشت   او بی رنگست رنگ او باید داشت یعنی آنکس که همه رنگها نگاشتهٔ ویست کی تابع رنگ من و تو خواهد
بود بلکه ما را تابع او که هیچ رنگ مقید نیست می باید بود تا ما را بهر رنگ که برآرد برآییم پس ما بر مذهب وی باشیم
و تابع وی نه وی بمذهب ما و تابع ما اگر از ناهمواری زمین در سایه کژی بینی آن کژی عین استقامت او یعنی
استقامت سایه دان چه راستی ابرو در کژی اوست ه ازکژی راستی کمان آید. یعنی همچنانکه راستی
هر یک از کمان و ابرو در کژی اوست زیرا که راستی ایشان عبارت از ان هیئتست که می باید که بران باشند
تا ابرو و کمان باشند و شک نیست که آن معنی در کژی ایشان راست می آید همچنین استقامت و راستی حقیقت و بودن
آن بر طریق مستقیم آنست که می باید که ظهور آن در قوابل بحسب اقتضای قابلیت ایشان باشد و هر چه قابلیت ایشان
باشد و هر چه قابلیت ایشان تقاضا کند بران وجه باشد پس اگر چنانچه قابل تقاضای آن کند که حقیقت دران باسم المضل
ظاهر شود ظهور وی بر طریق استقامت خواهد بود که اگر بفرض محال دران مظهر باسم الهادی ظاهر شود آن حقیقت دران
مظهر بر طریق مستقیم نخواهد بود پس ظهور اسم المضل مثلا در مظهر خود بر طریق استقامتست و کژی که در وی متوهم
می شود بقیاس وی بمظهر اسم الهادی آن کژی عین راستی اوست چون سایهٔ کج بر زمین معوج و الحقیقة کالکرة یعنی
حقیقت مسمی بجمیع اسماء و ساری در جمیع حقایق و ظاهر در جمیع مظاهر چون کره است همچنانکه بر هر جا از کره که انگشت نهی حاق وسط
او باشد و نسبت آن بجمیع جوانب متساوی همچنین نظر بهر اسم از اسما کنی و ظهور آنرا در مظاهر آن ملاحظه نمایی بر عین استقامت
خواهد بود چنانکه شرح کرده شد بیهات کی افتادم یعنی تخت در سایه بودا زان دور افتادم بدانکه آفتاب محبت و ظاهر اگر
مراد بمحبت همان معنی است که بعشق خواسته است از مشرق غیب تافت و بصورت محبوبی و تجلی بر آمد محبوب یعنی واجب تعالی

سرا بر دو سایهٔ خود که وجود منبسط است بصحرای ظهور که عالم امکان است کشید آنگاه محب را یعنی ممکن را کنی ش آخر نظری
با سایه من فکنی ۰ الم تر الی ربک کیف مد الظل ای الظل الممتد علی اعیان الممکنات وهو الوجود المضاف در امتداد او مرا یعنی
گزیننه بکد خدای انیه همه چیز قل کل یعمل علی شاکلته یعنی کار هر فاعل بر طریقه وسیرت اسما و اوصاف فاعل در فعل وی
ظاهر شد واحکام و آثار موثر در اثر وی متبین مثل شخص و سایهٔ وی اعتبار نکنی که اگر حرکت شخص نباشد سایه متحرک نشود
پس حرکت سایه تابع حرکت شخص باشد همچنین همه حرکات و سکنات ممکن بل که همه صفات او بلکه ذات او در وجود و توابع
وجود تابع وجود حضرت سبحانه ولو شاء لجعله ساکنا یعنی اگر خدای تعالی خواهد آن سایه را ساکن گرداند بآنکه در ذی ظل
بالقوه بماند واز قوه بفعل نیاید واز این قبیل است حرکت ممکن از عدم بوجود واز علم بعین تابع تجلی وجودی حضرت
سبحانه که حرکتی است معقوله اگر چنانچه آن حرکت معقوله واقع نشدی ممکن همچنان بر عدم بر عدمیت خود ساکن بودی
واز مرتبه علم بعین خارج نشدی واگر خود بعد از امتداد سایهٔ ما بر اعیان ممکنات آفتاب احدیت مایل پردهٔ اسما وصفات
از مطلع عزت یعنی قهر احدیت هر کثرت را بتابد از سایهٔ خود که بی کثرت تشخص و نور و تحلل که سایه بران امتداد یابد نمی تواند بود
اثر نماند چه هر سایه که همسایهٔ آفتاب شود آفتابش بحکم قبضناه الینا در بر گیرد واز وی هیچ اثر باقی نگذارد ۰ روی صحرا چو هم
پر نور خورشید گرفت ۰ نتواند نفس سایه بآن صحرا شد ۰ عجب کاری بهر جا که آفتاب بتابد الا که تشخص میان آفتاب و آن جا
حایل گردد سایه نماند وسایه رای آفتاب که پرتو وی در مرتبهٔ ثانیه بر محلی افتد که میان وی و آفتاب حایل باشد خود
وجود نبود و هر چیز را ذاتی است که همه احکام و اوصاف وی مضاف بآن ذات است و ذات سایه تشخص است که حرکات
و سکنات سایه مستند بشخص است و ظاهر است که این حکم که ذات سایه شخص است در مثال بر سبیل تجوز و توسع صحیح است
اما در ممثل له بر سبیل حقیقت است زیرا که بنده و همه صفات وی قایم و مستند بذات حق است سبحانه و چون ذات سایه شخص
باشد لاجرم حرکت سایه بحرکت شخص باشد ش تا جنبش دست هست اندر دوام ۰ سایه متحرک است نا کام ۰ چون سایه ز دست یافت
بس نیست خود اندر اصل سایه ۰ چیزی که وجود او بخود نیست ۰ هستیش نهادن از خرد نیست ۰ هستی که بحق قوام دارد ۰ او نیست
ولیک نام دارد ۰ شیخ الاسلام ابو اسمعیل عبدالله الانصاری الهروی قدس الله سره گفت هر گاه مخلوقی بنا مخلوقی
که واجب لذاته است قایم گردد و این قیام را بطریق ذوق و وجدان دریابد زیرا که جمیع مخلوقات قایم بحق اند سبحانه و حق
تعالی قیوم همه است بلا تردد اما التحقق باین معنی بذوق و وجدان مشروط است بصفاء حقیقت عارف از احکام
قیود و غیریت موهوم و غلبهٔ حکم حقیقت مطلق بر قوای معنوی و حسی او آن مخلوق که حادث است در آن نا مخلوق که وجود
قدیم است متلاشی شود و محو گردد و حقیقت وی از کدورات خلقیت صافی شود ش چون قدم آید حدث گردد عبث ۰
پس کجا یابد قدیمی را حدث ۰ بر حدث چون زد قدم دنگش کند ۰ چونکه گردش نیست هم رنگش کند ۰ و چون حقیقت یعنی حقیقت
بنده از امور مذکوره صافی گردد هر آینه که منی بر وی عاریت بود من بعد اگر از وی منی واقع شود در حقیقت بر حق واقع خواهد
بود نه بر وی منی حیثیت گفتن من و تو یعنی آن تمیز و تعین که بآن متکلم از مخاطب ممتاز است یعنی تعینات خلقیه این دقیق است که
از من و تو هر دو مراد خلق باشد و اگر مراد از من خلق باشد واز تو حق سبحانه معنی بران باشد که منی تعینی است که

متعین را از غیر متعین ممتاز می گرداند اگر تو بی تحقیق پس حق گو واگر حق است حق یکی بود نه دو زیرا که وجود یکی نیست اگر آن
خلق است حق نیست واگر حق است خلق نیست ش من و تو گرد آدمی را دو ۰ این مصراع ظاهر در آنست که مراد بمن و تو تعینات
خلقیه باشد ش بی من و تو همی دمزد تو **لمعهٔ شانزدهم** در اشارت بمثالی که بآن روشن گردد که چگونه کثرت اشکال مختلفه
در وحدت واحد حقیقی اثر نکند و در عین کثرت واحد همان وحدت حقیقی خود باشد یک استاد یعنی لعبت باز مستور
پس پردهٔ ظل و خیال یعنی پس پرده که چون ظل و خیال اند هر چه هستند باشند بآن ازان اشکال وافعال آن استاد بر سبیل توهم
و تخیل باشند نه بر سبیل حقیقت چندین صور مختلف از اسب و سواران و اسلحه و غیر ها واشکال متضاد می نماید و حرکات و سکنات
و احکام و تصرفات همه بحکم او و او پس پرده پنهان چون پرده بر اندازد و آن استاد مستور خلف الاستار مشاهد گردد
ترا معلوم شود که حقیقت آن صور مختلف و افعال آن صور که بیرون پرده هستند بآن صور می نماید حیثیت حقیقت آن صور همان استاد
که آن صور را ملابس و مظاهر افعال خود ساخته است و حقیقت آن افعال افعال آن استاد که بمحض ظاهر هستند بآن صور می نماید
و می تواند بود که مراد بیک استاد فاعل حقیقی باشد جل ذکره و بصور مختلف واشکال متضاد صور اعیان عالم و بحجاب غیر از
فاعل حقیقی باستاد واز مظاهر افعال وی بصور مختلف واشکال متضاد اشارت باشد بآن تمثیل گذشته ش وکل الذی شاهدته
فعل واحد ۰ بمفرده لکن بحجب الاکنة ۰ و هر چه مشاهده کردی ازین صور از جنس افعال همه فعل فاعلی است یگانه متلبس
تنهایی خود لکن مستور است بحجابهای پوششها که بواسطهٔ آن متعدد می نماید و آن افعال هستند بآن متعدد ش اذا ما ازال
الستر لم تر غیره ۰ ولم یبق بالاشکال اشکال ریبة ۰ یعنی چون آن حجب را از پیش بر دارد و آن ستر ها را زایل گرداند غیر
آن لعبت باز را نه بینی و آن جمله صور از نظر تو مضمحل و متلاشی شوند و هیچ اشکال که موجب شک و ریبتی تواند بود ترا باقی نماند
اشارت ان ربک واسع المغفرة یعنی پروردگار تو فراخ پوشش است آن اقتضا میکند که جمله کاینات ستر او باشد زیرا که
مغفرت از غفر است و غفر ستر آفتابیت حضرت پس که دو کون پیش او سایه بآن همی بینم داد فاعل پس این سایه بآن و هم
لا یشعرون یعنی وحدت فاعل را نمی دانند و پندارند که این فعلهای مختلف ازین حجب مختلف صادر می شود که اگر ستر دامه خلقکم
وما تعملون که ستر خلق ایشان ظهور حق است بصورت ایشان و ستر خلق افعال ایشان ظهور فعل حق از ایشان بقدر استعداد
ایشان با ایشان غمزه زدی چرا و قهرا همه را معلوم شدی زیرا که علم نتیجهٔ بعد از ترتیب مقدمات یا بمشهود بعد از کشف
و شهود بر سبیل حیرت و قهر و اضطرار است که نسبت فعل و اقتدار بما هم ازان روی بود که ما شد یعنی بصورت ما ظاهر شد بلکه
عین باشد لاتحاد الظاهر والمظهر پس فعل و قدرتی که ما ظاهر می شود همان فعل و قدرت ویست که در ما می نماید والا آنرا که بخود
وجود نبود فعل چگونه بود اقتدار کی تواند بود هم از وان که جان بجود کند ابر هم شاید جود کند اصل فعل که تجلی وجودیست
یکیست الا آنست که در تجلی بمقتضای استعداد آن محل آن فعلی رنگی دیگر نماید و در هر جایی نام دیگر یابد ش تسقی بماء واحد
ونفضل بعضها علی بعض فی الاکل یعنی پرورش داده میشود همه موجودات بفیض واحد و فضیلت می نهیم بعضی را بر بعضی در اغذا
بآن فیض که بعضی را صلاحیت آنست که آن غذا در وی بر وجه اکمل و اشرف ظاهر شود و بعضی را نه **لمعهٔ هفدهم**
در بیان تنوع تجلیات معشوق و ترقی عاشق در استعدادات بحسب آن تجلیات و در تحقیق سخنانی که این طایفه در معنی استعداد

گفته اند واشارت به بی نهایتی راه وسیر فی الله معشوق هر لحظه بحکم کل یوم هو فی شان از دریچه صفتی جمالیه کاینات او جلالیه با
عاشق روی دیگر نماید یعنی بوجه دیگر تجلی کند عین عاشق یعنی حقیقت وی یا چشم بصیرت وی از پرتو نور روی او یعنی از نور
تجلی وی بوجه مذکور روشنایی دیگر یابد بهر نفس بینایی صفای استعداد وی است هر تجلی دیگر را وسیلت چون
روشنایی وبینایی زیادت کرد ظهور جمال وعرض آن بر عاشق زیادت کرد لاجرم هرچند معشوق جمال بیش عرض
کند عشق ومحبت بر عاشق غالب تر آید زیرا که غلبه عشق بحسب غلبه ظهور جمال است وهرچند عشق غالبتر آید جمال خوبتر نماید
زیرا که نمایش جمال بقدر فزایش عشق است وهرچند جمال خوبتر یعنی کامل تر نماید یگانگی معشوق از عاشق وامتیاز
محبوب از محب بیشتر نماید در مقابله آن نقصان وذلت عاشق بیشتر گردد پس یگانگی وامتیاز میان ایشان افزون
گردد تا غایتی که عاشق از جفای معشوق یعنی از جفای یگانگی وی وغلبه امتیاز از وی در پناه عشق ووحدت وی که دران
مرتبه میان عاشق ومعشوق اثنینیت نیست می گریزد واز دوگانگی عاشق ومعشوقی در یگانگی یعنی یگانگی عشق می آویزد
وبشهود وحدت محقق میگردد وحکم مابه الامتیاز بالکلیه از نظر شهود وی بر می خیزد وبزبان حالش میگوید ؏ با دوست
بعاشقی بنشستیم ٭ وز ناخن کثرت رخ وحدت خستیم ٭ در وحدت عشق چون بهم پیوستیم ٭ از معشوقی وعاشقی وارستیم

تمهید پوشیده نخواهد بود که دران مرتبه که شئون وصفات حق سبحانه در وحدت ذات مستجن بودند استجنان
اللوازم فی الملزوم ان شئون را استعداد ظهور بود اولا در مرتبه علم وهمچنین وجود حق سبحانه استعداد آن
بود که تعدد وتکثری که کامن بود در وی بتعدد وتکثر تجلیات وی ظاهر شود اولا در علم وثانیا در عین وچون آن شئون
در علم متمیز شدند صور علمیه ایشانرا که اعیان ثابته خوانند استعداد وجود عینی پیدا آمد واستعدادات ایشان
وجود عینی را متفاوتند بعضی را استعدادات وجود عینی وکمالات تابعه هر آنرا همیشه بالفعل ثابت است واز تغیر
زیادت ونقصان مبراست چون عقل اول چون عقل اول که در شریعت ازان بقلم اعلی تعبیر کنند وغیر آن وبعضی از آن
قبیل اند که ظهور آنچه استعداد آن دارند در ایشان مشروطاست ببعض شرایط که مادام که آن شرط وجود نگیرد مشروط
وجود نگیرد وازان قبیل اند افراد انسانی که ظهور کمالات ایشان مشروطاست بشرایط که مادام که آن شرایط موجود
نشود آن کمالات ظاهر نمیشود مثل کمالاتی که اهل سلوک را می باشد از انواع تجلیات ذاتی واسمائی وصفاتی که هر یکی
ازین تجلیات را شرایطی است مخصوص از تجلیه وتخلیه وتوجه تام بحضرت حق سبحانه که بوجود آن شرایط ایشان را
استعداد از تجلیات حاصل میشود وهمانا که اشارت باین معنیست آنکه شیخ مصنف قدس سره میگوید که گفته اند
ظهور انوار یعنی انوار تجلیات حق سبحانه بقدر استعداد اوست یعنی استعداد متجلی له مران انوار را وفیض یعنی
فیوض مترتب بران تجلیات از علوم ومعارف بقدر قابلیت یعنی قابلیت متجلی له مران فیض را وفقدان ظهور انوار
وحصول فیض بقدر فقدان استعداد وقابلیت ؏ گر ز خورشید بوم بی بهره است ٭ از پی ضعف خود نه از پی اوست
هرچه روی دلت مصفاتر ٭ زو تجلی ترا مهیاتر ٭ این گفته اند که ظهور انوار بقدر استحقاقست وفیض بقدر قابلیت
خود هست یعنی مطابق واقع است ولیکن بمجرد این سخن تمام نمی شود در رجوع جمیع امور بجانب حق سبحانه وتعالی معلوم نمیگردد

زیرا که این کلام افاده آن بیش نمی کند که افاضه انوار مستند بحضرت حق است سبحانه اما بحسب استعداد عین عبد پس
استعداد عین عبد را نیز دران افاضه مدخل است لاجرم شیخ مصنف قدس سره تنبیه می کند که آن استعداد نیز از جانب
حقست چنانکه میگوید لیکن قول ایشان که یا مبتدیا بالنعم قبل استحقاقها یعنی ای آنکه نخست بار نعمت می دهی بی آنکه مسبوق باشد
باستحقاق عبد منعم علیه مرا نیز پوشیده نماند که نعمتی که مسبوق باستحقاق نیست نعمت استحقاق است بیان میکند که چون
محبوب خواهد که خود را بر عین عاشق یعنی بر دیده شهود وی جلوه دهد نخست از پرتو جمال خود که استعداد بخش هر قابلیت عین
او را نوری یعنی نور استعدادی عاریت دهد تا بدان نور آن جمال را بیند واز وی تمتع جوید وچون بدان نور ازان شهود یعنی شهود
جمال حظ تمام بستد باز فروغ نور روی عین عاشق را نور دیگر یعنی نور استعدادی دیگر بخشد تا بدان نور یعنی نور استعداد
بملاحظه نوری یعنی نور جمالی روشن تر از اول کسب کند زیرا که هر بار استعدادی زیادت می شود وعلی هذا القیاس
هر نور استعدادی مستلزم شهود نور جمالی است وهر شهود نور جمالی مستتبع نور استعدادی الی ماشاء الله بر مثال تشنه
که آب دریا خورد وهرچند بیش خورد تشنه تر گردد وهرچند تشنه تر گردد بیش خورد نه آب دریا را نهایتی ونه تشنگی
تشنه را غایتی وهمچنانکه هرچند آب دریا خوردن بیش تشنگی بیش همچنین هرچند یافت یعنی وجدان حقیقت بیش طلب یعنی طلب وی
بیش همه چیز را تا بجویی نیابی بجز دوست را تا نیابی نجویی یافت آنست که ذات یافته شده یابنده را حاصل باشد وشک
نیست که علم بچیزی مستلزم یافت وی نیست پس می تواند بود که معلوم مفقود بود وشرط در جستن وطلب کردن هر چیز آنست
که آن چیز معلوم بود زیرا که تا چیزی را نه شناسند طلب نتوان کرد تا طلب نکنند نیابند اما در طلب حق سبحانه همچنانکه معلوم
بود بر وجهی از وجوه شرطاست همچنین یافت وی بوجهی شرطاست زیرا که تا باسم المرید بباطن مرید طالب تجلی نکند وطلب
آن تجلی را در خود باز نیابد بارادت معتد بها که شرط یافت ووصول است محقق نگردد ومجرد علم بوی مادام که این ارادت
از باطن وی بر سر نزند وصول میسر نیست تشنه این آب هرگز سیراب نشود ما یرجع الطرف عند رؤیته حتی یعود الیه الطرف
مشتاقا میگوید ؏ یک چشم زدن ز روی آن شمع طراز ٭ هرگز نکنم دیده غم دیده فراز ٭ تا سوخته دل شعله شوقی ونیاز
نظاره روی او بیندیشم باز ٭ قوله حتی یعود الیه الطرف غایة لانتفاء رجوع الطرف عنه ای ینفی رجوع الطرف عنه الی وقت
عوده الیه مشتاقا فکلما تحقق رجوع الطرف عنه الا وقت عوده الیه مشتاقا فکلما تحقق الرجوع یتحقق العود فلا یحصل الری
ابدا ویحتمل ان یکون غایة للرجوع ای ما یرجع عنه حتی یعود الیه مشتاقا فیکون دایم النظر الیه فلا یحصل الری ابدا والاول انسب
بسیاق کلام الشیخ المص قدس سره کما لا یخفی یحیی معاذ رازی ببایزید قدس الله سرهما نوشت که مستانی عشق آن
جنانم که اگر یک جرعه از دیگر خورم نیست شوم بایزید قدس سره در جواب نوشت که شربت الحب کاسا بعد کاس
فما نفد الشراب ولا رویت ؏ گر در روزی هزار بارت بینم ٭ در آرزوی بار دیگر خواهم بود ٭ وراق قدس سره گفت لیس
بینی وبین ربی فرق الا انی تقدمت بالعبودیة یعنی میان من وپروردگار من در معنی مدخلیت در فیضان وجود وکمالات تابعه خود
را فرقی نیست مگر آنکه من بعبودیت وافتقار واستعداد پیش آمدم وپروردگار من بربوبیت وافاضه آن امور وبی استعداد
من ربوبیت وافاضه آن امور وبی استعداد من ربوبیت او را ظهور نیست پس همچنانکه وی را دران فیضان مدخل است مرا نیز

مدخل است بلکه مفتاح ربوبیت وی عبودیت منست چنانکه شیخ مصنف قدس سره در شرح کلام وی میگوید گفت یعنی در باب
افتقار و استعداد من مفتاح جود اوست که اگر من بلسان استعداد طلب وجود و توابع آن نکردمی هرگز بر من افاضه
نکردی و دیگری نیز من ترا از وراق چون سخن وراق را بشنید گفت و من اهدی الاول یعنی مفتاح جود نخستین که فیض
اقدس است و استعداد مستعد آن بحسب آنست چه بود و عنده مفاتح الغیب یعنی نزدیک حق تعالی است مفاتیح غیب
هویت که ابواب تجلیات را بروی بگشاید و اولا آنرا الصور اعیان ثابته و استعدادات آن جلوه داد و مراد بمفاتیح غیب اسما
کلیه الهیه است که مبادی افتتاح وجود کونی اند از عدم چنانکه در مواضع آن تحقیق کرده اند خرقانی قدس سره اینجا رسید یعنی
مکاشف شد بانکه همچنانکه افاضه وجود که تعبیر از ان بفیض مقدس کرده اند از دست استعداد قبول وجود که تعبیر از ان بفیض
اقدس کنند هم از دست فریاد بر آورد که انا اتقی من ربی لشیئین یعنی بهر جز از بهر دو کار خود کمر و فرد ترم که یکی از ان دو چیز
استغنا از فیض مقدس است و دیگری استغنا از فیض اقدس زیرا که حقیقت حق سبحانه نه در وجود دست نه بافاضه وجود
محتاج است و نه باستعداد آن و در بعض روایات لشیئین واقع است تثنیه سنه که سال است و ترجیح می شاید
که مراد بسنین مجموع مرتبتین تقدم حق سبحانه باشد بر خلق باعتبار فیض اقدس و فیض مقدس ابو طالب مکی چون سخن خرقانی
را قدس الله سرهما بشنید فرمود ابو الحسن راست میگوید و هو خالق العدم کما هو خالق الوجود و مانا که مراد از خلق تقدیر و تعیین آنست
بل مجرد فیضان بی سبق مشیت نه ایجاد و مراد بعدم اعیان ثابته است یعنی تخصیص و تقدیر اعیان ثابته بر استعداد خاص
حق سبحانه می کند همچنانچه بتعیین تخصیص وجود بحسب استعدادات اعیان وی میکند و می شاید که مراد بوجود موجود باشد
چنانچه مراد بعدم معدوم است که اعیان ثابته است و تخلق که در خالق الوجود ملحوظ می شود ایجاد و جعل و چون از قول خالق العدم
توهم آن می شود که استعدادات اعیان ثابته مجعول است و جعل مسبوق بمشیت دیگری یعنی صاحب فتوحات مکیه رضی الله عنه
در روان متوهم گفت مشیت در استعداد اثر نکند بانکه ثبوت استعدادات و اعیان ثابته را مسبوق بمشیت باشد زیرا که
اعیان ثابته صور علمیه اند که از ذات فایض شده اند بی سبق مشیت و استعدادات از لوازم ایشانست پس مشیت را
دران نیز مدخل نباشد و بعد از انکه استعدادات از لوازم اعیان باشد حقیقت استعداد یعنی استعداد اعیان
نیز بحسب مشیت دیگر نشود نه بانقلاب باستعداد دیگر و نه تبدل آن بلی اثر او یعنی اثر مشیت در تعیین محل خاص باشد و ما
مخصوصه مر ظهور استعدادی خاص را چنانکه ماده مخصوصه ممتزجه از عناصر را باستعداد فیضان صورت انسانی مخصوص
کرداند چه این تخصیص بحسب مشیت است زیرا که ممتنع نیست که آنرا باستعداد فیضان صورت فرسیه مثلا مخصوص کرداند
حاصل این اشارت آنست که حق تعالی در عالم غیب یعنی غیب علم که محل ثبوت اعیان ثابته است حکم تجلی باطنی را که اثری
خارجی بران مترتب نمی گردد در حقیقت بنده یعنی عین ثابته وی بصورت استعداد اصلی کلی که عبارت از قابلیت وی
است مر وجود عینی خارجی را و دران هیچ اثری نیست ظاهر کرداند تا بدان استعداد تجلی وجودی عینی بالعین المهمله
والنون قبول کند و موجودی گردد از موجودات عینی و محلی خاص گردد مر استعداد اتی را که تعیین آن محل مر ان استعدادات را
مسبوق بمشیت باشد و چون این تجلی وجودی عینی حاصل شد آنگاه بواسطه آن تجلی یعنی تجلی وجودی عینی منضم با امور دیگر

از ریاضات و توجهات که موجب ارتفاع حجب باشد استعدادی دیگر یابد فرعی جزوی زیرا که فرع استعدادات
اصلی است و جزوی از استعدادات مندرجه در تحت آن که یکی بعد از دیگری ظاهر میشود در عالم شهادت بعد از اتصاف
بوجود عینی که بدان استعداد فرعی جزوی تجلی شهادی وجودی یعنی تجلی شهودی در عالم شهادت بعد از اتصاف بوجود یا شد
قبول کند پس مراد بتجلی شهادی وجودی تجلی باشد که سبب شهود حقیقت گردد نه سبب وجود در شهادت زیرا که این تجلی
بعد از وجود در عالم شهادت است و غالبا این سهو بیت از ناسخ تجلی شهودی بوده است وی شهادی ساخته و دلیل
برین آنست که این ها خود از کلام شیخ است رضی الله عنه در حکمت شیثیه از فصوص آنجا گفته است و تحریر هذه المسئلة
ان الله سبحانه تجلیین تجلی غیب و تجلی شهادة فمن تجلی الغیب یعطی الاستعداد الذی علیه القلب و هو التجلی الذاتی فاذا حصل
له یعنی للقلب هذا الاستعداد تجلی ای الحق له التجلی الشهودی فی الشهادة و بعد از ان تجلی شهودی بحسب احوال و احکام مترتبه
بران تجلی یکی بعد از دیگری هر دم استعدادی دیگر می باید مر تجلی دیگر را و بان سبب در تجلیات بی نهایت بروی گشوده میگردد
و می شاید که معنی کلام مذکور در بیان حاصل اشارت آن باشد که حق تعالی در عالم غیب یعنی غیب عارف کامل که جهت روحانیت
بلکه جهت انانیت وی است حکم تجلی باطنی و اثر آنرا در حقیقت وی بصورت استعداد اصلی کلی که عین ثابته وی در مرتبه علم
ذات ظاهر کرداند یعنی همچنانکه استعداد اصلی کلی هیولانی الوصف بود نسبت بقبول تجلیات مترتبه بر استعدادات جزئیه
همچنین حکم تجلی باطنی نسبت بحقیقت وی آن باشد که حقیقت موجوده وی را هیولانی الوصف کرداند و وی را حیثیتی خاص و جهتی
معین نگذارد تا بدان استعداد تجلی وجودی عینی بالغین المعجمة والیاء که تجلی ذاتی برقی است قبول کند و چون این حاصل شد
آنگاه بواسطه آن تجلی ذاتی استعدادی دیگر یابد در عالم شهادت که بدان استعداد تجلی شهادی وجودی که از مقوله علم
شهادت باشد قبول کند زیرا که چون وی صافی شد هر چه در مقابله وی افتد از صور تجلیات مشهود وی گردد و بعد از ان
بحسب احوال خارجه اندرونی هر دم استعدادات دیگرش حاصل می شود بی تقید وی بیکی از انها و در تجلیات بی نهایت
بروی گشاده میگردد پس بر تقدیر این معنی مجموع این تجلیین در تجلیات شهودی باشد نه تجلی وجودی و شهودی و ظاهر
کلام فصوص محمول بر معنی نیست چنانکه تامل صادق دریابد و ما بعد آن ظاهر میگردد و چون تجلیات را نهایت نیست و هر تجلی
مستلزم علمی است مر عبد متجلی له را بحق متجلی پس علم او را غایت نباشد لاجرم مخاطب میکردد بلسان الحال والمقال بعد
حصول هر علمی با مر قل رب زدنی علما اصحاب ری که باول مراتب وصول که نهایت سیر الی الله است رسیده اند و از سرچشمه وصال
سیراب شده پندارند که چون واصل شدند غرض حاصل شد و بغایت مراد رسیدند و بالیه مرجون لیسنه گشت بنهایت
منازل طریق الوصول که مراتب سیر فی الله است لاینقطع ابد الآبدین زیرا که شئون و صفات الهیه که تجلیات بحسب آنست غیر
متناهی است چون رجوع بعد از تمامی سیر الی الله نه بدانجا بود که صدور بود عند الفنا حقیقة العبد منه سبحانه سلوک که سیر الی
الله است اولا و سیر فی الله تا نیا که منقطع شود راه کی بر پید زیرا که اگر چه سیر الی الله منتهی می شود و بنده دران اسیر بهمان
اسم که مبدا انشاء وی بود راجع میگردد اما بران نمی ایستد بلکه بلجه وصول در می آید و غوطه میخورد و ابد الآبدین در سر آنی
گوهر دیگر بدست می آرد صاحب گلشن راز میگوید ه ز خود تا هر یکی خطی و قیست ، معاد و مبدا هر یک زاکیست

بدان اسمند موجودات قایم و بدان اسمند در تسبیح دایم همیدا هر یکی زان مصدری شد بوقت بازگشتن جون دری شدی
و درین مصراع که ازان درکام ادل اسم به برشد اشاره نیست با کمه بران در که کنایت از اسمی است که مرجع و نیست نمی ایستد و بدر میشود
و بلجه وصول در می آید اگر مرجع عین مصدر باشد بعد از رجوع بآن اسم که مصدر بوده ببایدا ستادن پس آمدن چه فایده دهد یعنی
فایده که در نظر کل معتد بها باشد و اگر نه بعد ازان که بر مراتب گذشته و ازان منخلع شده خواص آن باقی خواهد بود همچنانکه آب که بر برگ
گل گذشته باز آب شود خواص گل جون بوی و غیر آن بماند بادی بوزی از بی نهایتی و دوری این راه با عتبار بسیر فی الله جنین
خبر داد که شهدت ولم اشهد لحاظا فلحظة • وحسب لحاظ شاهد غیر مشهد • و فی بعض النسخ غیر مشهود ای حسب لحاظ لحاظ شاهد غیر مشهود قبل ذلک
میگوید دیدم و نگریستم محبوب را نگریستنی که هرگز بآن نگریستن و برا نگریسته بودم زیرا که جمال وی غیر متناهی است هر بار که
می نگرم جمال دیگری می نگرم پس آن نگریستن دیگرست و نگریستنی است پسندیده مرا نگریستن شاهدی که پیش ازین مشهود نشده باشد
رباعیه هردم ز تو در دیده خیالی بینم • در هر دیده تازه جمالی بینم • جون جلوه تو نیست کررحاشا • کز دیدن تو بدل ملالی بینم •
اگر واصلان در سیر فی الله جون بعضی از مراتب وصول برسند شوق باعث نیاید بر طلب اولی و اعلی از انچه یافته اند بران قدر که
یافته اند اقتصار کنند و در مقام ثم رددنهم الی مقصود سم بمانند خالدین فیها لا یبغون ای لا یطلبون عنها حولا ای تحولا و انتقالا لمعه هژدهم
در بیان سبب حرکت عاشق و طلب او و تحقیق آن حرکت و ترقی او ابد الآبدین عاشق با بود در مرتبه علم و نابود در مرتبه عین آرمیده بود
هنوز روی معشوق ندیده بود و جنان و یدنی که بعد از وجود در عین باشد چه دران مرتبه نیز سمعی و بصری مناسب آن مرتبه اثبات
میکنند جنانکه گذشت که نغمه قول کن او را از خواب عدم برانگیخت از سماع آن نغمه او را وجدی که عبارت از حصول حالیست که
بیشتر نبوده باشد حاصل شد و آن حال قبول و نیست و آن امر را و جنبش وی از عدم بوجود و ازان وجد وجودی یافت
در عین • ذوقی آن نغمه در سرش افتاد • در حال گفت مصرع عشق شوری در نهاد ما نهاد • والاذن یعشق قبل العین احیانا •
یعنی گاه باشد گوش بواسطه شنیدن اوصاف و احوال معشوق سبب عشق گردد پیش از انکه جشم دیدار وی بیند و می تواند بود
که معنی آن باشد که گوش بواسطه شنیدن آواز و گفتار معشوق پیش از انکه دیدار وی بیند سبب عشق میگردد و معنی اخیر بسیاق
کلام مناسبتر می نماید عشق سلسله جنبان گشت ظاهر و باطن عاشق را بحرانه ان المحب لمن یهواه زوار یعنی عاشق بر گشنده دایم گرد
کوی محبوب گردد و خاک مشکبوی او را بوسه طواف حاجیان کعبه باشد طواف عاشقان در کوی جانان برقص و حرکت در آورد
باطن را همیشه و ظاهر را در بعضی اوقات رقص ظاهر رقص معهود است یا اعمال ظاهره مترتبه بر استیلاء عشق و رقص باطن و تقلب
و تحول وی در احوال و مقامات باطنی تا ابدالآبدین نه آن نغمه منقضی شود و نه آن رقص منقرض چه مطلوب که حضرت حق است
باعتبار شئونات و تجلیات جزئیه نامتناهیست اینجا زمزمه عاشق همه این بود که تا جشم بر کشادم ز رخ تو دیدم • تا گوش باز کردم
آواز تو شنیدم • پس عاشق دایم در رقص و حرکت معنویست و اگرچه در بعض اوقات ظاهرا ساکن نماید و تری الجبال تحسبها جامدة
و هی تمر مر السحاب • من طمع بی ز در دیای مدعی • که از جا نجستیم در رقص درد • بصورت جو کوهیم مانده بجای • بمعنی جو ابریم کیتی نورد
خود جگونه ساکن تواند بود که هر ذره از ذرات محرک اوست جه هر ذره کلمه ایست از کلمات وجودی و هر کلمه را اسمیست از اسماء
الهی که آن کلمه مظهر اوست و هر اسمی را زبانی است خاص در بیان اسرار اسمی و هر زبانی را قولی دال بر آن اسرار و هر قولی را

از محب سمعی مناسب آن قول و جون تیز گوش شوی نیک بشنوی قایل و سامع را که در مرتبه فرق دو می نماید در مرتبه جمع یکی
یابی که السماع طیر یطیر من الحق الی الحق • مرغیست سماع کز حق آمد سوی حق • جنید با شبلی قدس سرهما عتاب کرد که سری که ما در
سرداب ها پنهان می کنیم تو بر سر منبر آشکارا کردی شبلی گفت انا اقول وانا اسمع وهل فی الدارین غیری سیمی گوید رباعیه
در دایره وجود زمان جز من کیست • در سلسله کون و مکان جز من کیست • من محو در و داد در اعیان ساری • زان میگویم که در جهان جز من کیست •
هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی • از سایه آن زلف چو سنبل شنوی • جون نغمه بلبل از پی گل شنوی • هم گل گوید گرچه ز بلبل شنوی •
لمعه نوزدهم در بیان فراخی حوصله عاشق و کمال سعت و تمامی قابلیت او و تحقیق معنی قلب و بیان وحدت حقیقی عاشق را
دولتیست منزه از تعین که بحکم قاب عزلت یعنی عزت وحدت و غلبه وی بر کثرت را در محمع بحر غیب که از غیب هویت ذاتست
تا مرتبه حس و شهادت که مرتبه حس است و این دل انسانی است که اگر باغ در یا هزار باده کشد • هنوز همت او باده دگر بکشد •
لاجرم سعت او بمثابتیست که اگر در همه عالم بی وجود دل انسان کامل در وی نگنجد زیرا که اگرچه در وی مظاهر متفرقه اسمایی هست
اما مظهر احدی جمعی کمالی نیست بلکه جمله عوالم در قبضه وحدت و جمعیت و اطلاق او ناپدید بود زیرا متناهی را در جنب نامتناهی
هیچ قدری نیست سراپرده فردانیت یعنی وحدت حقیقی در ساحت وحدانیت یعنی وحدت مجموعی او زند بارگاه سلطنت و تصرف
در همه عوالم آنجا سازد کار آنجا پردازد وصل و عقد و قبض و بسط و تلوین و تمکین همه آنجا ظاهر گرداند فاذا قبض اخفی یا انتقض
و همانا که این کلمات اشارت بمقام قطبیت و غوثیت است زیرا که هر فیض که بعالم میرسد همه از مرد میرسد وی جون
مرآتی است کری در مرکز عالم نهاده هم مواجه حق و هم مواجه خلق دارد و فیض میرساند • بی گرجه در عالم نمی گنجد عجب دارم
که دایم در دل تنگم جگونه خان و مان سازد • بایزید قدس سره از سعت دایره دل خود جنین خبر داد که اگر عرش و صد بار و صد
هزار بار جند عرش و هرچه در دوست در گوشه دل عارف نهند عارف ازان خبر نیابد جنید رضی الله عنه گفت جگونه خبر یابد که
المحدث اذا قورن بالقدیم لم یبق له اثر یعنی آنجا که آفتاب قدم نور افشاند از سایه محدث هیچ اثر باقی نماند و شک نیست که جنین دل
مطرح انوار قدم است لاجرم عرش و مادون عرش نسبت بوی در حکم عدم است بایزید جون نظر در جنین دلی کند که محدث را
اثر نبود بعبارت حق همه قدیم بیند لاجرم بلسان حق سبحانی گوید تمثیل یکی از یخ که آبی است منجمد کوزه ساخت و پر آب کرد
شک نیست که آن کوزه بصفت انجماد صورت و کونی از آب ممتاز بود اما جون آفتاب بتافت و کوزه بگداختن بشتافت
کوزه را آب یافت همچنین جون حقیقت مطلقه بصور تعینات ظاهر شد و مظاهر متکثره پیدا آمد ناگاه آفتاب احدیت دل
صاحب دولتی تاختن کرد و صور تعینات را از نظر شهود وی متحلل گردانید همه را یکی دید گفت • لیس فی الدار غیره دیار •
صیاد همو صید همو دانه همو • ساقی و حریف و می و پیمانه همو • عجب کاریست و معنی قلب عبدی والقلب بین اصبعین من اصابع الرحمن
او در دل و دل در قبضه او و گر بر زبان ترجمان بیان این معنی رفته است • گرچه در زلف تست جای دلم • در میان دل حزین منی •
تا بدانی که از لطافت خویش • هم تو در بند زلف خویشتنی • همه در بند خود بود پروای غیر ندارد زیرا که غیر نیست جز در خود نگنجد
یکتایی جز در یکتایی قرار نگیرد یعنی فردانیت که وحدت حقیقی حق است سبحانه جز در وحدانیت که وحدت مجموعی دولت آرام نیابد
ازین حرف حقیقت دل معلوم توان کرد و آن برزخیست جامع میان حقایق الهی و کیانی و به نزح نایدش بر طرفین خود جنانکه

ازلوازم بزرجیت وکم کسی داند صاحب دلی خبر داد ۵ کفتم که کرائی تو بدین زیبائی • کفتا خود را که خود منم یکتایی •
هم عشقم وهم عاشق وهم معشوقم • هم آینه هم جمال هم بینائی **المغرب بیستم** در بیان تقسیم صفات بوجودی وعدمی واضافت
صفات وجودی بمعشوق وصفات عدمی بعاشق وتحقیق معنی فقر وبیان مراتبش وبیان الفقر سواد الوجه فی الدارین وترجیح
فقر بر غنا عشق یعنی نسبت محبت که طالب طرفین عاشق ومعشوقست سلطنت واستغنا بمعشوق داده بعاشق وذلت ومذلت
وافتقار بعاشق نه بمعشوق زیرا که عاشق را از جهت عاشقی ناچارست از شعور بکمال معشوق ومیل بآن وطلب وصول بآن
ورفع موانع از وصول واستمرار وصول بعد الحصول ودفع قوادح دران واین همه افتقارست وافتقار مایه مذلت واما معشوق
اگرچه در اتصاف بصفت معشوقی محتاج است بعاشق اما میشاید که وی را شعور بآن باشد واگر باشد طالب وجود وبقای آن
نباشد پس وی را من حیث هو معشوق هیچ نوع حاجتی که موجب تذلل باشد نیست واگر وی را فرضا شعور بصفت معشوقی باشد
وابقای آنرا خواهد ودر میل بابقا مذلتی کشد از آن حیثیت وی عاشق خواهد بود نه معشوق وآن مذلت از جهت عاشقی خواهد کشید
نه از جهت معشوقی وچون این را دانستی که مذلت لازم عاشقیست نه معشوقی بدانکه عاشق مذلت از عزت عشق یعنی غلبه واستیلای
وی کشد نه از عزت معشوق یعنی غلبه واستیلای وی چه بسیار باشد که معشوق بنده ومملوک عاشق بود در حدیث قدسی واقع است که
یا عبادی اشتقت الیکم وشک نیست که مملوک را هیچ نوع غلبه واستیلا نیست بر مالک خود وعلی کل حال خواه معشوق مالک بود وخواه
مملوک عاشق صفت معشوقی آمد وفقر صفت عاشقی پس عاشق وفقیر که از ممکنات معینه باشد ومعشوق حقیقت مطلقه که در جمیع اشیا ظهور
دارد وهنوز عاشق بکمال فقر متحقق نشده باشد فقیری بود که یحتاج الی کل شیء ولا یحتاج الیه شیء او بهمه محتاج بود وهیچ به وی محتاج نه
یعنی در نظر شهود وی زیرا که میشاید که کسی که بچنین فقری متحقق شده باشد محجوبان وی را محتاج الیه توهم کنند اما آنکه او بهمه محتاج
بود جهت آن بود که بنظر تحقیق بر حقیقت اشیا آید وهو الوجود الحق سبحانه اما در پس پرده اشیا وهمه اشیا را مظاهر آن بیند پس
در هرچه نظر کند رخ او بیند • لاجرم بهمه اشیا محتاج بود که الفقر احتیاج ذاتی من غیر تعیین حاجة ومعنی احتیاج ذاتی آنست که
وصف ذات فقیر بود بی انضمام امری دیگر بوی ومعنی عدم تعیین حاجت آنست که چون قبله طلب وی حقیقت مطلقه است وآنرا
بهیچ خصوصیتی از خصوصیات تعینات اختصاص نه پس نسبت همه بآن فقیر برابر بود پس بهمه از جهت ظهور آن حقیقت
محتاج بود وخصوصیت هیچ تعینی را دران احتیاج مدخلی نبود واما آنکه هیچ چیز از موجودات عینی در نظر شهود وی به وی محتاج نبود
آنست که موجودات را احتیاج بموجود تواند بود وعاشق را درحال تجرید که قطع علایق ظاهریست ومقام تفرید که قمع عوایق
باطنیست خلعت هستی وتوابع آن از صفات وافعال وآثار که نزد او امانت بود بحکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها بمعشوق باز
گذاشته است واو برخرقه نایافت خود در خارج که مرتبه ثبوت ویست در علم رفته وهو الآن مع الله کما فی الازل حال او آمده
واز خود جز عین ثابته باز نیافته زیرا که در ازل جز عین ثابته نبود ودر چنین حال هیچ چیز در نظر شهود او بوی محتاج نتواند بود
زیرا که احتیاج مطالب وتقاضای حاجات موجودات جز بموجود نتواند بود ووی در نظر خود معدوم یعنی بعین ثابته خود بازگشته است
واز ظلمت وجود عارضی منخلع شده واما چون از وی عین ثابته باقی مانده است باحتیاج موصوف تواند شد زیرا که عین
ثابته بوجود وتوابع آن محتاج است ودر فقر مقامی است که فقیر چنانکه هیچ چیز در نظر شهود وی بوی محتاج نتواند بود در هیچ چیز

محتاج نشود چنانکه آن فقیر گفت الفقیر لا یحتاج الی الله زیرا که احتیاج صفت موجود باشد علما او عینا وفقیر چون
در بحر نیستی غوطه خورده نه در عین وجود دارد ونه در علم ثبوت زیرا که رخ عین ثابته خود را از جمله تجلیات حق داند بصور
قابلیات پس وی نیز از جمله اسماء حق باشد وبغیر مضاف نگردد لاجرم احتیاجش نماند زیرا که احتیاج را لا اقل
ثبوت در علم می باید وآن نیز ازین فقیر مرتفع شده است فقرش تمام شد زیرا که هیچش نماند تا غایتی که احتیاج که سرمایه
فقر وی آن بود هم نماند واذا تم الفقر فهو ای من تم فقره الله زیرا که الشیء اذا جاوز حده انعکس ضده ای انقلب الی ضده فقوله
ضده منصوب علی نزع الخافض او قوله انعکس فیه معنی الصیرورة یعنی چون صفت فقر از حد خود درگذرد بضد خود که غناست
منقلب گردد وغنی مطلق حضرت حق است سبحانه وتحقیقش آنست که چون فقیر بکمال فقر متحقق گردد چون بوجود عینی خود
نگرد وجود حق را بیند منصبغ باحکام عین ثابته خود وچون بعین ثابته نظر کند هم وجود حق را بیند متجلی بصور قابلیات پس هیچ
چیز را در عین ودر علم مضاف بخود نه بیند بلکه همه را عین حق بیند پس هرچیز را که پیش ازین خود توهم کرده بود اکنون همه را
حق بیند سبحانه والله تعالی در هیچ چیز بهیچ چیز که بسمت فقریت موصوف باشد محتاج نیست اگر احتیاجی هست بعضی اسما
را است ببعضی دیگر والاسم عین المسمی • هیچ باشی چو جهت فردی تو • همه باشی چو هیچ گردی تو • یعنی چون جهت فردانی
وخودی را در برابر وجود حق اثبات کنی که شعشعه کننده وجود وی باشد هیچ باشی زیرا که ترا بخود وجودی نیست ودر حق
نیز فانی نشده تا وی بجای تو نشیند اما چون بفنا در وی هیچ گردی وی بجای تو نشیند هرچه مضاف بوی باشد بتو
مضاف گردد پس آن وقت همه تو باشی پس رتبت فقیری که لا یحتاج الی الله عالی تر آمد از منزلت فقیری که یحتاج
الی کل شیء ولا یحتاج الیه شیء چه آنکه محتاج است بهمه اشیا مطلوب را پس پرده اشیا می بیند واز هستی وی
نیز چیزی باقی مانده است که ثبوت در علم است که صفت احتیاج باشیا بوی قایم است وآنکه در خلوت خانه مابود
علما وعینا یافت ونایافت بساخت فهو کما قال الجنید رضی الله عنه الفقیر لا یفتقر الی نفسه ولا الی ربه وقال الجریری
قدس سره الفقیر عندی من لا قلب له ولا رب ودرحال که فقیر از سر وجود خود نه بصر حق بجمال دوست که آینه اوست نگرد
عکس ظلمت نابود خودش در نظر آید خود را بیند برقع سواد الوجه فی الدارین ای فی داری الوجود والعدم بر روی
افکنده نه در سرای وجود یعنی وجود عینی خود را نوری بیند که بدان نور سپید روی گردد ونه در سرای عدم یعنی عالم اعیان ثابته
ظهوری که از سیه روی خلاص یابد اگر کسی گوید که چون بنیستی چنین هیچ چیز مضاف نیست بشیخ مصنف قدس سره
چرا گفت اگر بچشم خود نظر کند جواب گوییم که در نظر شهود آن فقیر هیچ بوی مضاف نیست نه فی نفس الامر پس می تواند بود
که چیزی بوی مضاف باشد اما از نظر شهود وی برخاسته باشد پس ملاحظه وی آن اضافت را منافی فقرست نه
نفس اضافت کاد الفقر ان یکون کفرا • در مذهب سواد اعظم آنست که سواد فقر پوشند وهمانا که این اشعار بآنست
که قوله علیه السلام بالسواد الاعظم تحریض بر تحصیل این مقام است بلسان اشارت توانگر غالبا در غایت قرب بحجب ظاهر
بسبب تلبس وی بمقربات بعید بود بحجب معنی زیرا که سرمایه قرب فقرست وآن با ملک واضافات جمع نشود الا نادرا ودر
بعض کمل ودر شیخ مصنف قدس سره غالبا برای این گفت ودرویش در غایت بعد بحجب صورت از جهت تلبس وی بمبعدات

قریب زیراکه موانع مرتفع است وخالی بودن وی از اضافات ممد و معاون وی در تحقق بقرب حق عصمت ربح الولا
فصغت اخا غنا، ولو بالفقر بثت لو تب یعنی هرگاه که بجهد باد حقیقت عشق درهم شکند توانگر را با همه اضافات
وتعلقات واگر آن باد بدرویش وزد که از آن اضافات وتعلقات رسته باشد هر آینه وی را پرورش دهد در آن حقیقت
فقر و بتجلی از خود وستن برساند و بمقام یگانگی برساند ؁ زبادی کو کلاه از سر کند دور ٭ کی آسوده باشد سر درویش
دانی چه میگوید یعنی اگر توانگری و درویشی قصد عالم عشق کنند مثلاً در دست توانگر چراغی بود افروخته و در دست درویش
هیزم نیم سوخته نسیمی که از آن عالم یعنی عالم عشق بوزد چراغ توانگر را بنشاند و هیزم درویش را بر افروزاند بس بجو کان
انا عند المنکسرة قلوبهم ع بردند سبکساران ازین میدان گوی **لمعه بیست و یکم** در بیان آنکه عاشق می باید که از غرض
پاک شود و طلب و ارادت خود را از میان بردارد و مراد معشوق نگردد اما میان مرضی و نامرضی فرق کند عاشق باید که
بی غرض با معشوق صحبت دارد زیراکه چون صحبت عاشق با معشوق بنا بر غرضی باشد بحقیقت معشوق وی آن غرض باشد
نه معشوق خواست از میان بردارد و کار بمراد او گذارد چنانکه گفته اند الارادة ترک الارادة والا عاشق مراد خود باشد
نه عاشق او و ترک طلب گیرد شیخ ابوالحسن شاذلی رحمه الله گوید در مناجات خود لم تطلب بی حتی علمت ان طلبی لک جهل و طلبی لغیرک
کفر فاجرنی من الجهل واعصمنی من الکفر چه طلب عاشق سد راه اوست از وصول بمعشوق چنانکه معشوقست زیراکه هر مطلوب
که پس از طلب یافت شود بقدر حوصله طالب باشد و مرتبه معشوق از آن برترست که در حوصله هیچ طالبی گنجایی وی داشته باشد
فی الجمله ترک طلب و مراد خود گیرد و کار با مراد او گذارد و هرچه در عالم واقع شود چون بر حسب ارادت معشوقست مراد خود انگارد ؁
تا آسوده و شادمان بمانه ٭ تا ترک مراد خود نگیری صد بار ٭ یکبار مراد در کنارت ناید ٭ واگر واقع نامرضی باشد از جهت عدم
موافقت با حکم وامر معشوق زیراکه مراد اگر موافق امر ایجابی باشد چنانچه موافق امر ایجادی است آنرا مرضی گویند والا نا
مرضی پس رضا تمام ارادت لیکن بشرط آنکه آن اراده موافق امر ایجابی باشد در دفع و تغیر آن واقع نامرضی چندانکه
تواند جهد باشد که واقع بعد از جهد کردن بتغیر آن نامرضی باشد و محبوب آن تغیر را خواسته باشد واگر عارف کامل نیز
داند که محبوب تغیر آن خواسته است و واقع آن نامرضی خواهد بود می باید که در تغیر آن کوشد عبودیة امتثالا لامر محبوبه زیراکه
مقصود کامل امتثال امرست نه تغیر آن واگر محبت مکاشف بود چنانکه در هر صورتی بدی دوست عیان بیند و در همه صور فاعل
او را داند باید که در نامرضی اگرچه وجه او بیند و مؤثر در آن او را داند رضا ندهد چه وجه او یعنی وجه حق در نامرضی آنست که
اگرچه آن نامرضی بارادت وی است اما موافق امر وحکم وی که امر ایجابی است نیست پس از آن راضی نیست قال تعالی ولا یرضی
لعباده الکفر کفر در کافر اگرچه بارادت وایجاد اوست اما موافق امر ایجابی نیست زیراکه همه کافران مامورند بایمان پس
مرضی نباشد پس باید که مرضی بنده نیز نباشد اگر کسی گوید شک نیست که نامرضی مقضی حق است و رضا بقضا واجب
گوییم فرقست میان رضا بقضا و رضا بمقضی می شاید که رضا بقضا باشد و بمقضی نه مگر کسی که از مقام کشف سمع و بصر حق را بحق بیند
و عالم را همه صور تجلیات حق بیند بر منکرات انکار کند بحق نه بخود زیراکه حق وی را با آن انکار فرموده است واگر نه همه بر نظر وی
مردودست در حق زیراکه فاعل آن منکر در نظر شهود وی یکی از مظاهر حق است سبحانه و برای حق نه برای حظ نفس خود جنبش وی

در بین انکار قایم بود چه در مرتبه تحقیق هر حرامست جمال حق نه بیند بلکه جلال و قهر وی بیند لاجرم از آن اجتناب نماید بلکه در آن طبعا
رغبتش نبود زیراکه اجتناب از مظاهر قهر بحظ طبع وی شده است اینجا شبهه زحمت میدهد که چون او یعنی محب
مکاشف محکوم تجلی است و تجلی همه اشیا را خواه مظاهر جمالی باشند و خواه جلالی شامل است تجلی را وقتی که در امری
نامرضی باشد از نظر خود چون دفع تواند کرد با آن معنی که بر آن مرضی که تجلی در آن واقع شده است انکار آورد و در تغیر آن
کوشد گوییم تجلی که کمال ظهور و وضوح حق است سبحانه بر متجلی له بحسب تصفیه محل دو گونه است تجلی ذات که انکشاف
ویست بی ملاحظه اسماء و صفات و تجلی اسماء و صفات که انکشاف ذاتست متلبس باسماء و صفات تجلی ذات را
لقوته واستیلائه علی المتجلی له دفع نتوان کرد و از احکام آن اعراض نتوان نمود اما در تجلی اسماء و صفات چون قوت
تجلی نه در آن مرتبه است که متجلی له را قوت تمیز و تصرف نماند تجلی قهری را از تجلی لطفی جدا توان ساخت و آنرا تجلی لطفی
دفع توان کرد در هرچه نامشروع است نشان قهر و جلال بیند و در هرچه مرضی بودن نشان لطف و جمال باید از مظاهر قهر
بگریزد و در مظاهر لطف آویزد و از اسم وصفی که بر مظاهر قهر حاکم است پناه گیرد باسم وصفی که بر مظاهر لطف حاکم است
پس اینجا یعنی در تجلی صفات گوید اعوذ برضاک من سخطک معوذ به رضا را و معوذ منه سخط را و در تجلی ذاتی گوید اعوذ بک منک
معوذ به و معوذ منه یکی را بیند ؁ از تو بتو گر دگر نیم چه کنم ٭ پیش که برم قصه بدست که دهم **لمعه بیست و دوم** در بیان
سر تکلیف عاشق سالک باشتغال وی بصور افعال و اعمال از مجاهدات صوری و معنوی و احتجاب وی بآنها از شهود عین
جمع که بعدی که مراد محبوبست عبارت از آنست در تحقیق معنی قرب در عین بعد که مرتب بر آن تکلیف است شرط عاشق آنست که
هرچه دوست دارد یعنی مرضی وی بود او نیز دوست دارد و مرضی وی باشد اگرچه بعد و فراق بود یعنی بعد و فراق
عاشق از شهود عین جمع و استهلاک در آن باشتغال بصور عبادات و طاعات غالبا محبوب بعد و فراق محب خواهد و غالبا
برای آن گفت تا مغلوبان جذبه بان مستهلک در عین جمع بیرون روند که ایشان درین حکم داخل نیستند تا از جفای او
یعنی جفای محبوب و حجابیت وی در شهود حقیقت مطلقه عشق با در پناه عشق و شهود او بوحدت او اطلاق گریزد تا چنانچه افنای وی
کرده است بالکلیه ذاتا و صفة حتی عن نظره والتفاته الی نفسه همچنین وی را فانی گرداند از نظر و التفات بمعشوق بل عن العشق
ایضا و هی التی تسمی الحیرة العظمی المضافة الی الاکابر الاکابر انا به سوط یسوق اهل الله الی الله اشارت بچنین چیزی تواند بود یعنی بعد
فراق از مرتبه شهود حقیقت مطلقه بارتکاب فرایض و نوافل عبادات تا وسیله آن شهود تازیانه ایست که مستاهلان تحقق آن
شهود را با آن میراند و می رساند پس چون بعد و فراق مستتبع چنین قرب و وصالی است محب را بعد دوست باید داشت
و تن بفراق در داد ؁ باشد بچنین قرب و وصالی برسد ٭ و معنی این آنست که ارید وصاله ای باستهلاکی فی شهود الجمع و یرید
هجری یردنی الی وادی الفرق فاترک ما ارید لما یرید لاصل بذلک الترک الی جمع الجمع اما فراق را بعینه دوست ندارد یعنی صور عبادات
را که سبب بعدیت از عین جمع بعینه دوست ندارد چون عابدان که قبله توجه ایشان عبادات و نتایج آنست از لذات و شهوات
بهشت زیراکه این همه حجابست بلکه از آن روی دوست دارد که محبوب محبوبست زیراکه ازین جهت محبت آنها عین محبت محبوبست
و کل ما یفعل المحبوب محبوب ؁ مسکین چه کند جز آنکه گوید ٭ خواهی بفراق کوش خواهی بوصال ٭ من فارغم از هر دو مرا عشق تو بس ٭

یعنی خواه مراد روا دی فرق دارد خواه در بحر جمع من فارغم از خصوصیت هر یک و بهیچ یک مقید نیستم مرا شهود
وحدت مطلقهٔ تو که نه در صورت فرق از آن خالم و نه در صورت جمع از آن عاری بس است بلکه باید که فراق را دوستر
از وصال دارد و بعدش خوشتر از قرب آید چون داند که دوست آن دوست می دارد خود بعدش مترتب تر بود
از قرب و هجرش سودمندتر از وصال زیرا که در قرب و وصال بصفت مراد خودست و در بعد و فراق بصفت
مراد محبوب و همانا که بنا برین بوده است آنچه از سرار باب ولایت امیر المؤمنین علی علیه السلام منقولست که اگر خدای
تعالی مرا مخیر گرداند میان مسجد و بهشت من مسجد را اختیار کنم نه بهشت را ؎ ہجری که بود مراد محبوب ۰ از وصل هزار بار خوشتر
الا انی الوصال عبید نفسی ۰ وفی الهجران مولی للموالی ۰ وشغلی بالحبیب بکل وجه ۰ احب الی من شغلی بحالی ۰ یعنی بعدی که مراد
محبوبست پیش من خوشتر از قربی که مراد من باشد زیرا که وقتی که در قربی ام که مراد منست بندهٔ حقیر ذلیل نفس خودم
که در تحصیل مراد وی ایستادگی می نمایم و در بعدی که مراد محبوب باشد خواجه ام مر خواجگان را زیرا که چون بندهٔ خواجه ام
و تحصیل مراد خواجه قیام می نمایم که همه خواجگان بندهٔ بندگان ویند و مشغولی من بمحبوب من در بندگی وی ایستادگی
نمودن بهر وجه که باشد دوستر است پیش از شغل من بحال نفس خود و مراد وی دادن و اگر چه این حال پیش کرانست
اما چون ازین گردد حکم عشق است ؎ شمع قند و پروانه آتش گزید ۰ هوس دیگر و عاشقی دیگرست ۰ و اگر محبی باشد
که از مقام کنت سمعه و بصره محبوب صفت او شده باشد و آن خصوصیت بصفتی دون صفتی بمیندارد و بعد و محبت
هر دو صفت محب اند پس عین حق باشند پس محب اگر بعد را دوست داشته باشد محبوب را که بصورت
صفت بعد ظاهر شده محبوب که بصورت صفت محبت برآمده دوست داشته باشد و این غایت وصل بود در عین
بعد زیرا که بعد از جهت صدق معنی خود مقتضی مفارقت است و از آن جهت که وی صفت محبست و صفات محب
عین محبوب غایت وصل است و هر کس راه اینجا نبرد و این سخن خالی از خفایی نیست زیرا که عینیت صفات محب
با محبوب در صفات وجودی راستست زیرا که هر چه بوجود متصف است چه در عین و چه در علم و چه از ذوات و چه از صفات
از قبیل صور تجلیات وجود حق است سبحانه اما در صفات اعتباری نسبی چون قرب و بعد مثلا عینیت مشکل می نماید
زیرا که آن صفات را در علم وجود عینی نیست پس چون آنرا از قبیل صور تجلیات صور وجود حق توان داشت اللهم مگر
گویند که آن صفات اگر چه فی نفسه بوجود متصف نیستند اما بوجود و ثبوت مر موصوفات خود را متصف اند
و فرقی ظاهرست میان این نوع صفات و میان معدوماتی که نه فی حد ذاته موجودند و نه مر غیر را اثبات بدانکه موجب
بعد از اوصاف محب است که ما به الامتیازست میان وی و میان محبوب و اوصاف او عین محبوب بمقتضای کنت
سمعه و بصره که اشارت بقرب نوافل است لاجرم میگوید اعوذ بک منک یعنی پناه میگیرم بتو که بصورت من برآمده و پناه
می گیری از تو که عین اوصاف منی از اوصافی که ما به الامتیازست میان من و تو و موجب بعد منست از تو پس
عائذ و معاذ به و ما یعاذ منه همه تو باشی تا بدانی که دامنش چون بدست بگرفتم ۰ دست او اندر آستین دیدم چگونه
باشد زیرا که معنی این قیاس بر اعوذ بک منک آن می شود که در وقت پناه گرفتن بوی چون دامنش را بدست بگرفتم دست

او را در آستین خود دیدم و در آستین من جز دست من نبود پس دست من دست او باشد یا خود دست
او را در آستین دست او دیدم که آن دست منست زیرا که دست او را آستین دست منست و بر هر تقدیر
دامن گیر او دست او باشد پس برین قیاس گوییم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک یعنی ثنا نمی گویم
بر تو تو همچنانی که ثنا میگویی بر خود در من پس درین ثنا من چون زبانم ترا و تو بمن ثنا گویی بر خود پس ستاینده
و ستوده شده هر دو تو باشی چنانکه در اعوذ بک منک عائذ و ما یعاذ به همه تو بودی **لمعهٔ بیست و سیم** در بیان آنکه صفات
معشوقست و پیش عاشق امانت و تحقیق آنکه تبادل میانهٔ ایشان در صفات واقع است طلب و محبت وجودی عاشق
بحکم یحبهم و یحبونه نمونهٔ طلب معشوق است خود هر صفت از صفات وجودی که عاشق بدان متصف شود چون حیا و شوق
و فرح و ضحک بل هر صفت از صفات وجودی که محب بدان مجبولست باصالت صفت محبوب تواند بود و پیش محب امانت
است اگر چه از صفات نقص باعتبار اضافت بممکن است باعتبار اضافت بحق محض کمال و خیرست و موجب ظهور صفات
الهی و کمال معرفت و پیدایی پس بد مطلق نباشد در جهان بد نسبت باشد این را هم بدان او را یعنی محب را در آن
صفات هیچ شرکی نیست چه مشارکت در صفات مشارکتی حقیقی دلیل کند بر مباینت ذوات مباینتی حقیقی زیرا که شرکت
حقیقی را از دوی حقیقی چاره نیست و در چشم شهود در همه وجود بحقیقت جز یک ذات موجود نتواند بود و اگر چه بحسب نمود متعدد
و متکثر نماید اشیا اگر صد است و گر صد هزار پیش جمله یکی بود بحقیقت چو بنگری یعنی همه یکی بود هم از جهت حقیقت که عین
ثابته است و هم از جهت وجود و هم از جهت تعین زیرا که عین ثابتهٔ اشیا همان حقیقت وجودست که در حضرت علم
بصور آنها برآمده است و وجود اشیا نفس حقیقت وجودست که بسبب اقتران باعیان ثابته متعدد و متکثر
گشته است و تعینات وجود بسبب این اقتران صور شئون مستجنه در غیب ذاتست پس همه یکی بود ذات غیر نشان
باشد و چون همه یکی باشد و صفات ایشان صفات آن یکی که محبوبست پس صفات جمله محبوب را باشد محب را از خود
هیچ صفتی وجودی نتواند بود عدم را صفت وجودی چگونه تواند بود اما اگر از راه کرم محبوب بتجلی وجودی یا بتجلی شهودی در
خانهٔ محب یعنی عین ثابتهٔ وی بتجلی اول و دل صافی شدهٔ وی بتجلی ثانی قدم نهد و تجلی کند و خانه را بجمال خود منور کند
و صاحب خانه را که محب است بکسوت صورت اسما و صفات خود مشرف گرداند و خود را در لباس محب بر خود در مرتبهٔ
جمع یا فرق جلوه دهد محب را در خود بغلط نباید افتاد و توهم اتصاف خود بآن صفات را بخود راه نباید داد که همه خود
هیچ اوست که اوست شیخ الاسلام ابو اسمعیل عبد الله الانصاری قدس سره گفت حق تعالی خواست که صنع خود
ظاهر کند تا مصنوعات مجالی اسما و صفات او باشند عالم را آفرید زیرا که مظاهر متفرقهٔ عالم مجالی اسما و صفات اویند
و خواست که خود را ظاهر کند باحدیت جمع کمالی آدم را آفرید زیرا که آدم مظهر کمالی جمع واحدی احدی است و در بعض
نسخ این بیت را الحاق کرده اند آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم پوشید دلق آدم ناگاه بر در آمد **لمعهٔ بیست و چهارم**
در بیان تفرقه میان علم الیقین و عین الیقین و بیان مراتب عاشق در آن اطوار بدانکه چون کسی چشم بپوشاند علم وی
بوجود آتش بدلالت حرارت بروی علم الیقین است و چون چشم بگشاید و آتش را معاینه ببیند عین الیقین است

و چون در آتش افتد و ناچیز شود و صفات آتش از وی ظاهر شود و چون احراق و اشراق حق الیقین باشد محب هر چند بدلالت
آیات و آثار بعلم الیقین وجود دوست دید و کمال وی میدانست خواست که بی وساطت آنها بعین الیقین جمال دوست بیند
عمری درین طلب بموجب سنریهم آیاتنا فی الآفاق سرگشته می گشت تا که بموجب و فی انفسهم بسر وی ندا آمد کان چشمه که خضر
خورد از و آب حیات در منزل تست لیکن انباشته چون بعین الیقین در خود نظر کرد خود را باعتبار تعین که مابه الامتیاز
وی بود از ماعدای وی گم یافت آنگاه که حجاب تعین مرتفع شد دوست را باز یافت و بعین الیقین مشاهده کرد چون
نیک نظر کرد خود عین او بود زیرا که مانع از آنکه خود را عین او بیند تعین بود و آن مرتفع شده بود پس بحق الیقین متحقق شد
و گفت ای دوست ترا بهر مکان می جستم * هر دم خبرت ز این و آن می جستم * دیدم بتو خویش را تو خود من بودی
خجلت زده ام کز تو نشان می جستم * بیت اول اشارت بمشاهده آیات آفاق است و آن مفید علم الیقین است و بیت ثانی
اشارت بعین الیقین و حق الیقین زیرا که دیدن بوی دلالت بران میکند که او لا وی مشهود بود و چون نور که چون چیزی را وی
بیند اول نور مشهود شود و این عین الیقین است و چون این مشاهده منتهی بآن شود که خود را وی بیند آن حق الیقین باشد
این دیده که بوی دوست را معاینه بیند هر دیده وری را حاصل است اما آنست که از شدت ظهور نمی دانند که چه می بینند
چون نور وقتی که بوی اشکال و الوان بیند او لا وی دیده شود اما از وی غافل باشند تا غایتی که بعضی از ارباب نظر انکار
وجود وی کرده اند و گفته اند که غیر از الوان و اشکال امری دیگر مرئی نیست که مرئی شود هر ذره یعنی مورچه که از خانه بصحرا شود نظر در
آفتاب را بیند اما نداند که چه می بیند عجب کاری همه بعین الیقین جمال دوست می بینند چه در حقیقت جز احدیت مجرد نیست
اما نمی دانند که چه می بینند یعنی ایشان را ادراک بسیط حاصل است و ادراک مرکب که ادراک ادراکست مفقود
لاجرم لذت نمی یابند لذت آن یابد که حجاب تعین وی از نظر بصیرتش برخیزد و بحق الیقین بداند که چه می بیند حق را
می بیند در خلق و بحق می بیند زیرا که نور محیط بصر و مبصر اوست و بهر چه می بیند برای آنکه تا چنانچه خود را بتفاصیل
شئون و صفات و اسما در مرتبه جمع و اجمال می دانست در مرتبه فرق و تفصیل به بیند قوله تعالی و لکن لیطمئن قلبی که بر سبیل
حکایت از ابراهیم علیه السلام واقع شده است مر اشارت بحق الیقین یعنی حق الیقین بود اطمینان قلب و سکون نفس جز بحق الیقین
حاصل نیاید زیرا که صاحب علم الیقین طالب آنست که معلوم وی مشهود گردد و پس بران علم اطمینان و قرار ندارد
و صاحب عین الیقین طالب آنست که در مشهود خود فانی شود و تعین وی مرتفع گردد و خود را عین وی داند و بیند پس بآن
مشاهده اطمینان ندارد اما وقتی که تعین وی مرتفع شد و مشهود وی بجای وی نشست و بحق الیقین متحقق گشت اطمینان
حاصل آمد و مرتبه دیگر نماند در دانش که طالب آن باشد از سهل بن عبد الله تستری رضی الله عنه پرسیدند که
ما الیقین گفت الیقین هو الله یعنی نهایت یقین که حق الیقین است آنست که همه حق بینی بلکه همه را حق بینی هستی
خود را چو هستی مطلق بینی تو نیز و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین ای الله سبحانه متجلیه علیک و افنائک فیه درین ره گر
ترک خود بگوئی یقین گردد ترا کو تو او ئی * ترک خود بگوئی یعنی رفع تعین خود کنی تو او شوی زیرا که امتیاز تو از وی
جز بآن تعین نیست چون آن مرتفع شد تو ئی و او ئی یکی گشت لمعه بیست و پنجم در بیان کیفیت مراقبه محب محبوب را

و بیان احتیاج هر یک بآن دیگری از حیثیت محبیت و محبوبیت محب چون خواهد که مراقب محبوب باشد چاره او آن بود که
محبوب را بهر چشمی خواه بصر و خواه بصیرت مراقب باشد و بهر نظری که بهر چشمی باشد ناظر چه او را یعنی محبوب را در هر عالمی از
عوالم حس و مثال و ارواح و معانی صورتی است مناسب آن عالم و در هر صورت وجهی یعنی اسمی از اسما که مقصود از
وجود آن صورت ظهور آن وجه است و در همه اشیا ظهور او را مراقب باشد و ظاهر همه او را بیند چه ظاهر همه اشیا او ست
زیرا که ظاهر اشیا نیست الا ظاهر وجود منصبغ باحکام باطن وجود که اعیان ثابته است چنانکه باطن حقیقت اشیا او ست
زیرا که باطن و حقیقت اشیا نیست الا اعیان ثابته که ظل و صورت شئونات ذاتیه است که آن شئونات در مرتبه
غیب هویت عین است و هو الظاهر و الباطن هیچ چیز نبیند بهیچ چشمی و بهیچ نظری که او را یعنی حق را سبحانه پیش از آن
چیز وقتی که از مؤثر با اثر رود یا پس از آن چیز وقتی که از اثر بمؤثر رود یا در آن بحکم و فی انفسکم افلا تبصرون یا با آن
بحکم و هو معکم اینما کنتم نبیند محب اینجا پس در خلوت نتواند نشست عزلت نتواند گزید چه عزلت و خلوت از اغیار بود و وی
محبوب را عین اشیا بیند بلکه نفی خواطر نتواند کرد زیرا که خواطر نیز از صور تجلیات ویست در باطن محب مقامی نگزیند
از هیچ چیز عزلت نتواند کرد چه غایت عزلت آن بود که در خلوتی تنها بود و خود نشیند و از جمله اسما و صفات حق زیرا که
وی مراقب ذاتست و متوجه آن از اسما و صفات خلق که تعینات و توابع آنست عزلت گزیند زیرا که این همه از مراقبه ذات
که قبله توجه وی آنست مانع اند اگر چه از ملاحظه اسما مانع نیستند و لیکن پس از آن که ناظری و چون رای منظوری دوست
آمد و دانست که مرتبه معشوقی را بعاشقی او تعلق کونه ست زیرا که بازای هر صفتی که معشوق راست صفتی دیگر ست مر عاشق را
که تحقق آن صفت معشوقی بدون آن نتواند بود چون ناز و نیاز و تعزز و تذلل و غیر اینها عزلت از صفات خود و خلق چگونه کند
و در خلوتی تنها بود و خود چون نشیند الربوبیه بغیر العبودیه محال یعنی صفات ربوبیت بی مقابلات خود از صفات عبودیت
محال است عاشق اینجا تمام بیجا بی در می آید چه اگر عاشق کرشمه معشوق را قابل نیاید معشوق از کرشمه معشوقی تهی ماند زیرا که ان للربوبیه
سرا لو ظهر لبطلت الربوبیه شیخ رضی الله عنه در فصوص میفرماید که قال سهل رضی الله عنه ان للربوبیه سرا و هو انت یخاطب کل عین
لو ظهر لبطلت الربوبیه و در فتوحات گفته است ظهر بمعنی زال یعنی حاصل معنی آن شود که ربوبیت را سریست و آن عین تست که اگر آن
سر زایل شود ربوبیت باطل گردد و نماند زیرا که ربوبیت نسبتی است میان رب که حق است سبحانه و میان مربوب که تو ئی
و نسبت را بی هیچ یک از منتسبین وجود نمی تواند بود پس وقتی که تو که یکی از منتسبین باطل شوی و نمانی نسبت ربوبیت نیز باطل شود
و نماند هر چند معشوق را حسن و ملاحت بکمالست و از وی کمال هیچ در نیابد * بت را چه زیان که بت پرستش نبود * لیکن از روی
معشوقی نظاره عاشق دریابد حریت اینجا از جانبین یعنی عاشق و معشوق و رب و مربوب متعذر می نماید چه هر جا که میان دو چیز
نسبت آمد حریت از طرفین رفت زیرا که هر یک از طرفین بجهة آن نسبت با آن دیگری محتاج است * آزادی و عشق چون
نمی آید راست * بنده شدم و نهادم از یکسو خواست * حریت مطلق در مقام غنی مطلق است که تعین ذات راست بی ملاحظه
اسما و صفات و الا از روی معشوقی همچنانکه بناز و غنج عاشق را نیاز و کرشمه معشوق در یابد همچنین کرشمه و ناز او را طلب و نیاز عاشق کار
آید این کار یکدیگر راست بنا بر این صفات معشوقی با نعوت عاشقی همه این کوید سخن فی الکل السرور و لکن لیس الاکم یتم السرور

دانی چه گفت و شنید می رود می گوید تو ز لطف دست سلطان چوگان برد ولیکن بی گوی می زند در میدان چوگان چه کار دارد
واد بسلطان حضرت ذاتست و بچوگان صفت ربوبیت و معشوقیت و مراد بگوی عاشق یعنی اگرچه ربوبیت و معشوقی صفت ذات
یگانه ذاتست که استغنا صفت اوست بعاشق محتاج است چنانکه دانستی و پوشیده نماند که این سخن نظر بفیض مقدس است
که قابل عین بنده است اما نظر بمجموع فیض مقدس و اقدس که قابل و مقبول هر دو راجع بحضرت حق است سبحانه آنست که در این
دوبیت میگوید بیت ز غلط گفتم که اینجا عاشق و معشوق اوست ، گرچه ما از عشق او اندر جهان افسانه ایم ، ما کیم از ما چه آید تا بپنداری که ما
روی او را آینه یا زلف او را شانه ایم ، لمعه بیست و ششم در بیان کمال تجرید و تفرید عاشق و انقطاع او از همه حتی از معشوق نیز
و تحقیق وحدت ذاتی عشق یعنی جهت ذات مطلقه بتجلی ذاتی خود یا نسبت محبت آتشی است که چون در دل افتد هرچه در دل
یابد همه را بسوزد تا بحدی که صورت معشوق من حیث هو معشوق که مرتبه نسب و اعتبارات نیز از دل محو کند چه بنقش عشق
هیچ نماند مجنون بگر در این سوزش بود که لیلی آمد گفت من خود لیلی ام و سر گریبان فراغت فرو برد گفت سر بردار که منم محبوب و
منم مطلوب تو بیت آخر بنگر که از کرمی ما سیفنی باز ، مجنون گفت الیک عنی فان حبک قد شغلنی عنک ، دور باش از من
که دوستی تو مرا از تو فارغ گردانید بیت آن شد که به بیدار تو می بودم شاد ، از عشق تو پروای توام نیست کنون ،
در دعا مصطفی صلی الله علیه وسلم از این مقام خبر داد که اللهم اجعل حبک احب الی من سمعی و بصری گفت ای انکه بینائی
و شنوائی من توئی خواهم که جانان کنی بعشقم مشغول بیت کز عشق تو با توام نپردازم پیش ، و اگر نظر با لاتر کنی یعنی اند
محب نظر بر محبوب اندازی اشارت فهم با تو نماید که چنانکه محب مغلوب عشق چگونه گردد و نسب و اعتبارات محبوبی
از نظر شهود وی چگونه برخیزد همچنین محبوب نیز مغلوب عشق چگونه گردد و نسب و اعتبارات محبی چگونه زایل شود که تجلی بصفت
اطلاق و وحدت وقوع یابد نه بحسب نسب و اعتبارات محبی و معانا که مراد بنسیان محبوب محب را که باعتبار مقام جمع ازان
مقدس است مثل این معنی تواند بود فهم من فهم و من لم یذق لم یعرف یعنی این سخن را کسی فهم کند که این معنی را چشیده باشد و
بذوق دریافته و این اشارت بطرف اطراف عشق و نهایت وی تواند بود که کمال تمکن عشق است در ولایت هستی
مجازی عاشق را فانی بالکلیه ذاتا و صفة حتی عن نظره والتفاته الی نفسه بل عن نظره الی المعشوق بل عن العشق ایضا وهی التی
تسمی الحیرة المضافة الی الاکابر الا کابر شرح این رموز آنست که نخست عشق بصورت طلب و ارادت معشوق سر از گریبان
عاشق برزند آنگاه در لباس ارادت تجلی بحسب اقتضای طلب و ارادت محب بدامن معشوق درآویزد و چون هر دو را
بسمت دوئی و کثرت یعنی کثرت عاشقی و معشوقی موسوم یابد نخست روی هر یک از دیگری بگرداند روی عاشق را از معشوق
بگرداند بآنکه نسبت معشوقی را از نظر شهود وی محو کند و وجه طلب وی احدیت ذات را گرداند و روی معشوق را از عاشق
بگرداند بآنکه نسب و اعتبارات محبی را محو گرداند و ارادت وی بآنکه بصفت وحدت و اطلاق تجلی کند نه بحسب نسب و اعتبارات
محبی انبعاث یابد و چون وجه طلب محب احدیت ذات شود و ارادت محبوب بتجلی بصفت وحدت انبعاث یابد آنگاه لباس
کثرت یعنی محبی و محبوبی از هر دو برکشد و هر دو را برنگ خود که یکتائی صرفست برآرد بیت این همه رنگهای پرنیرنگ
خم وحدت کند همی یکرنگ لمعه بیست و هفتم در بیان مبداء شهود عاشق و تحقیق آنکه شاهد چگونه مشهود می شود عاشق را

بحکم ولن تنزل مالا تجلی فیک صورته طلب شهود و مجاهدات و ریاضات و دوام ذکر و توجه بهر فناست از وجود هستی
مجازی در عدم و تا تو برای آن زند که در حال عدم یعنی عدم اعیان تا بعد از رنج وجود و ذل مجاهدت بیت آن آسوده بود
هم شاهد بود و هم مشهود ، زیرا که در آن مرتبه علم با عالم و معلوم متحد است بیت زان قبل بود شاهد و مشهود ، که بنزدیک خویش
هیچ نبود ، چون موجود شد بظهور حقیقت وجود در وی و تقید اطلاقش بوی بسبب آن تقید و تعین غطاء بصر خود
گشت از شهود محروم ماند بصر او چون محجوب آمد بدلیل گفت سمعه و بصره و او بی اد غطاء این بصر انت الغمامة علی شمسک
فاعرف حقیقة نفسک توئی ابر آفتاب حقیقت که بصورت تو متلبس شده است پس بشناس حقیقت نفس خود را که همان
آفتاب است بصورت تو متلبس شده با آن صورت حجابت تعین و تقید است که غطاء بصر تو شده است از شهود آن آفتاب
اگر این غطا که توئی است از پیش بصر کشف شود محبوب را بیند و محب در میان نه آنگاه بسمع سر او این ندا آید که
بدی لک سر طال عنک اکتنامه ولاح صباح کنت انت ظلامه فانت حجاب القلب عن سر غیبه ولولاک لم یطبع علیه ختامه
یعنی ظاهر شد بر تو سری که دراز کشیده پنهانی وی از تو و روشن شد صباحی که بودی تو تاریکی وی از تو و روشن
شد صباحی که بودی تو تاریکی او پس توئی پرده دل خود که او را از سر غیب خود دوستی در حجاب کردی و اگر تو نبودی مهر
تعین و هستی بر وی منطبع نشدی و حجاب سر غیبش نگشتی بیت روزت بستودم و نمی دانستم ، شب با تو غنودم و نمی دانستم ،
ظن برده بدم بمن که من خود منم ، من جمله تو بودم و نمی دانستم ، اینجا دعای عاشق همه این بود که اللهم اجعلنی نورا یعنی مرا از ظلمت
هستی من برهان و در مقام شهود بدار تا ببینم بتو که من توام آنگه گویم من رآنی فقد رای الحق بیت هر کس که مرا دید عیان حق را دید
و من یطع الرسول فقد اطاع الله ، فرمان پیمبر فرمان خداست ، که اگر من حق باشم و حرف تعین خود را از لوح هستی
تراشم بیت ترا بینم لاجرم گویم نورانی اراع نوریست محیط چون بینم او را بیت خلق را روی کی نماید او ، در کدام آینه درآید او
یعنی کسی را که از ظلمت خود نرسته و بظلمت تعین خود محجوب است روی کی نماید و مادام که از قید تعین نرسته آینه است
محدود و آن نور نامحدود در وی چون گنجد و چگونه درآید وما قدروا الله حق قدره زیرا که نور خدای تعالی بی اندازه است
در آنچه اندازه دارد نگنجد مگر باندازه و قدر وی بی اندازگی است لمعه بیست و ششم در بیان تبدل صفات عاشق
و بقا بعد الفنا و وصول و بمقام فرق بعد الجمع و موطن تکمیل وارث و محبوب چون خواهد که محب را از حضیض بعد و نقصان
برکشد و بذروه قرب و کمال رساند نخست هر لباس از احوال و اوصاف که از هر عالمی از عوالم اعیان و ارواح
و مثال بوجه بار او همراه شده باشد از وی برکشد و بدل آن خلعت صفات خود دستش در پوشد پس بهمه نامهای خودش
بخواند سوی القدم و الوجوب الذاتیین و بجای خودش بنشاند و چه حال و از ده هر دو نیست یا در موقف المواقف
که مقام استهلاک در شهود و عین جمع است موقوف گرداند یا بعالمش بهر تکمیل نقصان باز گرداند و چون بعالمش بهر تکمیل
نقصان مراجعت فرماید آن رنگهای عالم که از وی برکشیده بود اکنون برنگ خود در وی پوشاند عاشق چون در کسوت خود دیگر و
خود را برنگ دیگر بیند حیران بماند که این چه رنگست بدین زیبائی چه لباس است بدین یکتائی بیت از خود بوی دیگر یابد با خود
گوید انتم منک لست اعرفه ، اظن لیلا اجرت فیک اردانا می گوید ، بوی تو ای خاک با جز از گل و ریحان گذشت

یار کوی بر تو از روز آستین افشان گذشت * نه خود نگرد حکمی خود داور را یابد گوید نظم انا من اهوی و من اهوی انا * یعنی جانا
زمیان ما منی رفت تو بی * چون من تو شدم زمن مکن ذکر دوی * در هر چه نظر کند وجه دوست بیند معلوم کند که کل شیء هالک
الا وجهه چه وجه دارد چرا که بدان ضمیر وجه اگر چه مفسران عاید بحق داشته اند عاید بشیء باشد یعنی هر چیزی هالک است مگر
وجه او که حقیقت و عین ثابته اوست قال الشیخ رضی الله عنه فی الباب السادس والخمسین وثلثمائة من الفتوحات المکیة کل شیء هالک
لاستحالات الا وجهه والضمیر فی وجهه یعود علی الشیء فالشیء هالک من حیث صورته غیر هالک من حیث وجهه وحقیقته جوهر شیء
از روی صورت هالک است لاستحالات الصور بعضها ببعض و از روی معنی یعنی از روی حقیقت و عین ثابته باقی زیرا که
صورت علمیه حق سبحانه وتعالی ممتنع الزوال و بهذا وجه معنی آن وجه که در الا وجهه واقع است ظهور حق است سبحانه
بر خودش باعتبار شانی که آن شیء مظهر اوست و شک نیست که ظهور حق باین معنی باقی است و غیر هالک بخلاف ظهور وی
بحسب صور و دلیل برین معنی که معنی وجه ظهور حق می تواند بود آنست که در بیتی وجه ربک حیث اضیف الوجه الی الرب لا الی
ضمیر الشیء طلب ای دوست چون دانستی که معنی و حقیقت اشیا وجه اوست یعنی وجه حق سبحانه لیس لنا الا الاشیا
کما هی میگوئی تا مکاشف شوی بآنکه حقایق اشیا و اعیان ثابته ایشان وجه حق است یعنی ظهور وی بر خودش در مرتبه
علم و آن نیست جز ظهور وجود واحد باعتبار خصوصیات شئون که در غیب هویت عین ذاتند پس صور همه اشیا باعیان
ثابته ایشان راجع شود و اعیان ثابته بوجود واحد پس چون باین معنی حاضر شوی عیان بینی که فی کل شیء له آیة و هی
رجوع صورته الی عینه الثابتة و رجوع عینه الثابتة الی وحدة الوجود الحق سبحانه و لا شک ان هذه الآیة تدل علی انه ای الوجود
الحق واحد پس شیخ مصنف قدس سره تاکید همین معنی می کند باین آیت که قل لمن الارض و من فیها ان کنتم تعلمون سیقولون
لله یعنی بگوی با اهل حجاب که مر کراست زمین استعداد و قابلیات که اعیان ثابته است و آنچه ظاهر و مؤثر است
دران از اسماء الهی اگر حجاب جهل تمامی داشته باشد حقایق اشیا را که بازگشت ایشان بحضرت او باشد که بگویند بعد از زوال
حجاب بموت اختیاری یا اضطراری که همه مر خدای راست سبحانه هم قابلیات راجع باوست و هم فاعلیات فانما نحن
من حیث اعیاننا الثابتة باقون به ازلا و ابدا و ثابتون لذاته لان الصور العلمیة ثابتة للعالم لا محالة او ثابتون لاجله لکون
مظاهر اسمائه وصفاته * و چون درین محل اوشان بعضی اسرار توحید کرد اعتذار میکند و میگوید سخن مستانه می رود یعنی از
غلبه حال می آید معذور دار من کل معنی لطیف احتسی قدحا و کل ناطقة فی الکون تطربنی یعنی چون سخن بمستانه نزد دکه
از هر معنی لطیف که بمذاقه ذوق می چشم قدحی در می کشم در هر که از حقایق عشق و دقایق جمال بزبان حال یا مقال
سخنی می گذارد و مطرب وار مرا در طرب می آرد چه توان کرد راجو دل بخرابات می کشد مردم بکردار اهل مناجات و
زهد کی گردم در بحری افتاده ام یعنی بحر جمعیت و وحدت که کرانش بدید نیست نظم غرقی میکنم باهفت دریا یعنی با دریای
وحدت که احدیت جمع صفات سبعه کلیات که همه صفات راجع بانهایند * اگر چه نور یک شبنم ندارم * اگر معانی این
کلمات نسبت با بعضی فهوم که در هر محل ادراک خصوصیتی نتواند کرد مکرر نماید معذور دارم که هر چند قصد میکنم که خود را بساحل اندازم
تا خبرست موج در ربوده است و در لجه یعنی معظم بحری که محل تلاطم امواج است افکنده الحمد لله علی انی کضفدع یسکن فی الیم

ان هی فاهت ملات فاها او سکتت ماتت من الغم یعنی سپاس خدایرا بآنکه من نظم چون غوک کام گرفته ام در بحر وطن
اگر دهان بگشاید دهانش را تمام آب بگیرد و اگر خاموش گردد از اندوه بمیرد نظم من غوک کام در بحر شده منزل من
حل ناگشته زهیچ کس مشکل من * گر لب بگشایم دهنم پر گردد * ور دم نزنم زغم بدرد دل من * و هر چند آنکه خود را ملامت میکنم
که آنجا بحر نامتناهی است موج زن شاید که آشنایی نکند قصد آشنا اما همت میگوید که ناامیدی شرط نیست نظم
اندرین بحر بیکرانه چو غوک * دست و پای بزن چه دانی بوک * یعنی بو که از خود برهی و از هستی خود خلاص شوی بلکه
دیگری را خلاص گردانی دل نیز بموجب فرموده همت برای خلاص خود و استخلاص دیگران نظم دست و پای میزند
و با جان بلب رسیده یعنی بلب دریا بستی رسیده خطابی می کند که ای بود مانده ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده
یعنی ما که بحسب حقیقت اعیان ثابته ایم که صور تجلیات ذات اند بصور قابلیات و بحسب وجود وجود منصبغ باحکام آن
اعیان کی باشد که از ما جدا مانیم بآنکه حقایق خود را صور تجلیات ذات دانیم در مرتبه علم و وجودات خود را وجود
حق منصبغ باحکام آن صور تجلیات در مرتبه عین پس من و تو از میان بیرون رویم و همه را خدا بینیم بحسب تنزلات
یا خود در شهود وحدت جان مستهلک شویم که همه را یکی بینیم و اول اکمل است رباعیه خوش آنکه لباس وهم اشتوق چینم
حق را همه خلق و خلق را حق بینم * بی آنکه شود قید حجاب اطلاق * در ضمن مقیدات مطلق بینم رباعیه فی الخاتمه

جامی تن زن در سخن چند زنی * بیهوده دم از کهن چند زنی * افتاده حسی بر دی این نانه عنبر
لاف از تک دریای کهن چند زنی رباعیه اخری فی النصیحه توحید حق ای خلاصه مخترعات
باشد بسخن یافتن از مخترعات * رو نفی وجود کن که در خود یابی
سری که نیابی ز فصوص و لمعات قطعه فی التاریخ اتمام هستی است
جامی اسیر * محی الله آثار آثامه
بشوید این شرح توفیق یافت * مستزاد الله
اقلامه * و از قال التمة لله بدا
باقال تاریخ اتمامه ۸۸۶
تحریرا فی آخر شهر ذی قعدة
الحرام سنة ۹۲۶

شرح نقش فصوص

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل صنايع قلوب ذوي الهمم قابلة لنقش فصوص الحكم والصلوة على المظهر الاتم للاسم الاعظم
محمد وآله الهادين الى الطريق الاقوم سپاس بی قیاس نثار حضرت خداوندی تعالی وتقدس که در جمیع مراتب وجود حامد
ومحمود اوست وبس بزبان هر ستاینده نغمات حمد وثنای خود سراید ودر لباس هر ستوده لمعات جمال وکمال خود نماید شعر
هر چه در چشم جهان بین نکوست . عکس حسن وپرتو احسان اوست . گر بر آن احسان وحسن ای حق شناس . از تو ورزی در وجود آید سپاس
در حقیقت آن سپاس او بود . نام این وآن لباس او بود . همچنین شکر تو ظل شکر اوست . آن او مغز آمد وآن تو پوست
لیک اینجا پوست باشد عین مغز . چشم بگشا ذره وحدت ملغز . گر گشایی چشم عرفان اندکی . اصل وفرع اینجا یکی بینی یکی
ودرود نامحدود بیرون از اندازه پیشوای مطلق کنت نبیا وآدم بین الماء والطین ودانای محقق فعلمت علم الاولین والآخرین
عارف خبیر حقایق کونی والهی ناقد بصیر ارنا الاشیاء کما هی شعر بلبل شاخسار باغ بلاغ . شاهباز نشیمن ما زاغ
داشت چشم بینش چو دیده سر . روشنایی ز کحل ما بصر . چون نظاره جهان پرداخت . هر بد ونیک را که دید شناخت
کانچه نیک از خصایص قدم است . وانچه بد از نقایص عدم است . گفت الخیر کله بیدیک . لکن الشر لا یعود الیک
صلی الله علیه وعلی آله وارثی علومه ومقاماته واحواله اما بعد این کلمه‌ای چند است از نصوص ارباب خصوص که در شرح معانی
نقش الفصوص که شیخ کامل مکمل قدوة القائلین بوحدة الوجود واسوة الفایزین بشهود الحق فی کل موجود امام العارفین قطب الموحدین
محیی الحق والملة والدین محمد بن علی العربی قدس الله تعالی روحه واعلی ذکره از کتاب فصوص الحکم که خاتم مصنفات وی است اختصار
فرموده است وبر اصول وامهات آن اقتصار نموده بجهت تصحیح عبارات وتوضیح اشارات آن بی شایبه تکلفی ومعارضه تصرفی
جمع کرده می‌شود وبه نیت تیمن وارتشاد در قید کتابت آورده می‌آید چون مرقع صوفیان هر پاره‌ای از جایی اندوخته ودر رشته
مناسبت ورابطه ملایمت بر یکدیگر دوخته از هر گوشه توشه‌ای واز هر خرمنی خوشه‌ای بعضی از انفاس متبرکه شیخ بزرگوار وبعضی
از معارف قدسیه متابعان او از مشایخ کبار چون شیخ عالم مدقق وعارف کامل محقق وارث علوم سید المرسلین صدر
الحق والدین محمد بن اسحق القونوی روح الله تعالی روحه وعظم فتوحه ومریدان ومستفیدان او چون شیخ عارف کامل مؤید
الملة والدین الجندی که شارح اول فصوص الحکم است وشیخ سعد الدین سعید الفرغانی که شارح قصیده تائیه فارضیه است وغیر ایشان
از ارباب ذوق ووجدان واصحاب کشف وعرفان بخصوص شارحان فصوص الحکم قدس الله تعالی ارواحهم شاید که خود را
بدین وسیلت توان بر فتراک دولت این صاحب دولتان بستن ودر زمره محبان ومعتقدان ایشان پیوستن وچون این شرح

مشار الیه مشتمل آمد بر نصوصی که اشعار کرده می‌شود از سخنان ارباب خصوص مسمی گردد به نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص
رجا بکرم ارباب دانش واثق است وامید بالطاف اصحاب بینش صادق که وجود مقصدی این جمع وتالیف را
که بعجز وقصور معترف است وبقلت بضاعت درین صناعت متصف بمضعف در میان ننهند وزبان قدح بر سخنان
کبرای دین وعلمای اهل یقین نگشایند واز صورت عیب جویی وسیرت بدگویی اجتناب فرمایند وفی المثنوی المولوی المعنوی
چون خدا خواهد که پرده کس درد . میلش اندر طعنه پاکان برد . ور خدا خواهد که پوشد عیب کس . کم زند در عیب اهل دل نفس
گفتها چون تیغ پولاد است تیز . گر نداری تو سپر واپس گریز . پیش این الماس بی اسپر میا . کز بریدن تیغ را نبود حیا
چو دانی که مقصود گوینده چیست . مبین ای برادر که گوینده کیست . نباید بدین قدر کور گشت . که از دست بی قدری آید بدست
کی افتد در اعجاز قرآن شکی . اگر خواندش بی خرد کودکی . واکنون پیش از شروع در مقصود ورجوع بشرح موعود
ناچار است از تمهید مقدمه سابق که ممد باشد در فهم معانی لاحق والله هو الموفق **مقدمه** حقیقة الحق سبحانه وتعالی
لیست غیر الوجود البحت من حیث هو وجود زیرا که موجودات را تقسیم عقلی سه مرتبه می‌تواند بود اول آنکه موجودی که حقیقت وی
مغایر وجود وی باشد ومقتضی آن بر وجهی که انفکاک وجود از وی محال باشد واگر چه بنابر تغایر میان ذات ووجود تصور انفکاک
ممکن است چون واجب الوجود بر مذهب متکلمین سیم موجودی که وجود او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود بوده نه بامری
مغایر ذات ولا شک چنین موجود واجب بود ضرورة استحالة تصور انفکاک الشیء عن نفسه فضلا عن انفکاکه وان اردت زیادة
توضیح لما صورناه من المراتب الثلث فی الموجودیة فاستوضح الحال فیما نورده فی هذا المثال وهو ان مراتب المضیء فی کونه مضیئا ثلث
ایضا الاول المضیء بالغیر ای الذی استفاد ضوءا من غیره کوجه الارض الذی استضاء بمقابلة الشمس فهناک مضیء وضوء یغایره وشیء ثالث
افاده الضوء والثانی المضیء بالذات بضوء هو غیره ای الذی یقتضی ذاته ضوءا بحیث یمتنع تخلفه عنه کجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوئه
کذلک فهذا المضیء له ذات وضوء یغایر ذاته والثالث المضیء بالذات بضوء هو عینه کضوء الشمس فانه مضیء بذاته لا بضوء زاید علی ذاته
فهذا اعلی واقوی ما یتصور فی کون الشیء مضیئا فان قیل کیف توصف الضوء بانه مضیء مع ان معنی المضیء کما یتبادر الی الافهام ما قام الضوء
قلنا ذلک المعنی هو الذی یتعارفه العامة وقد وضع لفظ المضیء فی اللغة ولیس کلامنا فیه فانا اذا قلنا الضوء مضیء بل اردنا به ان ما کان
حاصلا لکل واحد من المضیء بالغیر والمضیء بضوء هو غیره اعنی الظهور علی الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فی نفسه بحسب ذاته لا بامر زاید
علی ذاته بل الظهور فی الضوء اقوی واکمل فانه ظاهر بذاته ظهورا تاما لا اختفاء فیه اصلا ومظهر لغیره علی حسب قابلیته للظهور واذا انکشف لک
حال هذه المراتب فی الامور المحسوسة فقس علیها حالها فی الامور المعنویة المعقولة وپوشیده نماند که اکمل مراتب وجود مرتبه سیم است
وفطرت سلیم جازم است بآنکه واجب تعالی می‌باید که بر اکمل مراتب وجود باشد پس حقیقت واجب تعالی عین وجود وی باشد
وصل قال بعض اهل النظر اما البرهان الموضح لتحقیق کون وجوده سبحانه عین ماهیته وان لیست له حقیقة وراء الوجود فهو انه لو کان
له وجود وماهیة لکان مبدا الکل اثنین وکل اثنین محتاج الی واحد هو مبدا الاثنین والمحتاج الی مبدا لا یکون مبدا للکل فان قیل
الماهیة موصوفة والوجود صفة والموصوف متقدم علی الصفة القائمة به فالمبدا الاول واحد هو الماهیة قیل الماهیة علی تقدیر تقدمها علی الوجود لا تکون
موجودة فاذن یکون مبدا الموجودات غیر موجود وهذا محال واین مقدمه که اتحاد وجود واجب است سبحانه با حقیقتش میان حکماء

دوم موجودی که وجود وی مستفاد از غیر وجوه ممکن

مستدمین که اصحاب نظراند وصوفیهٔ موحدین که ارباب کشف وشهود اند متفق علیهاست اما پیش حکما جزئی حقیقی است ومتعین است
بتعینی که عین ذات اوست علی طریقة الوجودیه پیش صوفیهٔ موحده نه کلی است ونه جزئی ونه خاص ونه عام بلکه مطلق است از همه قیود
تا حدی که از قید اطلاق نیز فان قید بالاطلاق یشترط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بمعنی ان الاطلاق ضده التقیید بل هو
اطلاق عن الوحدة والکثرة المعلومتین وعن الحصر ایضا فی الاطلاق والتقیید وفی الجمع بین ذلک او التنزه عنه فیصح فی حقه کل ذلک
حال تنزهه عن الجمیع واین را حواله بکشف صریح وذوق صحیح میکنند واین طوریست ورای طور عقل یعنی قوهٔ عقلیه با دراک آن
وافی نیست نه آنکه منافی طور عقل است زیراکه بمقدمات عقلیه اثبات آن می توان کرد ونه نفی آن واصدام علم وصل وجود
ای الوجود واظهر من کل شی تحققا وانیة حتی قیل انه بدیهی واخفی من جمیع الاشیا حقیقة ولیس عبارة عن الکون والحصول والتحقق اذا ارید
بها المعانی المصدریة لانها مفهومات عقلیة اعتباریة لا تحقق لها الا فی الذهن پس چون لفظ وجود بر واجب تعالی اطلاق کنند
بدان موجود می خواهند که بذات خود موجود است نه بامری زاید ووجود همه اشیا علما وعینا با دست چون نور که بنفس خود
روشن است نه بروشنایی دیگر وروشنایی همه چیزها بدوست کما مر تفصیل ذلک وصل هستی خدای تعالی پیدا تر از همه
هستیهاست زیراکه او بخود پیداست وپیدایی سایر هستیها بدوست الله نور السموات والارض همه اشیا بی هستی عدم محض
است ومبدأ ادراک همه هستی است همه از جانب مدرک وهم از جانب مدرک وهرچه ادراک کنی اول هستی مدرک شود اگرچه
از ادراک این ادراک غافل باشی واز غایهٔ ظهور مخفی مانده همه عالم بنور اوست پیدا ۰ کی او گردد از عالم هویدا ۰ زهی نادان که او خورشید تابان
بنور شمع جوید در بیابان ۰ ادراک مبصرات بی واسطهٔ نور دیگر چون شعاع صورت نه بندد با آنکه شعاع از غایت ظهور در آن حالت
غیر مرئی می نماید تا طایفهٔ انکار آن میکنند نوری که واسطهٔ ادراک شعاع بود بر آن قیاس باید کرد نور علی نور یهدی الله لنوره
من یشاء وصل کنه ذات حق وعین هویت مطلق او تعالی وتقدس مدرک وفهوم ومشهود ومعلوم هیچکس نتواند بود کما اخبر هو
عن نفسه بقوله ولا یحیطون به علما غیب هویت حق سبحانه اشارت بذات باطلاق اوست سبحانه باعتبار لا تعین یعنی حضرت
ذات بی تقید باعتبار ما عدا وعدم اعتبار ما عدا واین حضرت را غیب الغیب وابطن کل باطن وهویت مطلقه نیز گویند وحق
سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدأیة
او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغیره زیراکه این همه مقتضی تعین وتقید است وشک نیست در آنکه تعقل هر تعین
مسبوق است بلا تعین واو باعتبار لا تعین مجهول مجهول مطلق چه هیچ شبهه نیست که جواسیس تخیلات واوهام را بسرادق این
حضرت محرمان را گذر بر بسته است وطایران عقول وافهام را در طیران هوای او دون ترک المرام بال وپر شکسته ع
بخیال در نگنجد تو خیال خود مرنجان ۰ زجهت بود مبرا مطلب بهیچ سویش ۰ آنانکه در معرفت یگانه اند دور از نشان بی نشانند از
نشان ذات چنین نشان باز داده اند ع ای آنکه بجز تو نیست در هر دو جهان ۰ برتر ز خیالی و برتر از گمان ۰ هرچند که عین هر نشانی لیکن
این نشان که تر است نشان وصل الهویة الذاتیة مطلقة بالاطلاق الحقیقی وهو یقتضی بحقیقتها ان لا تعلم ولا تحاط وحقیقة العلم
الاحاطة بالمعلوم وکشفه علی سبیل التمیز عن غیره فحقیقة العلم لا یتعلق بها اذ حقیقة الذات تقتضی ان لا تعلم والشی لو اقتضی امرا لذاته فانه لا یزال
علیه ما دامت ذاته ولیس فی قوة الحقیقة العلمیة ان تحیط بما یقتضی عدم الاحاطة به لذاته لان العلم سواء اضیف الی الحق او الی الخلق لا یخرج

الاضافة عن حقیقته اذ الحقایق لا تتبدل والعلم علی کل حال نسبة من نسب الذات متمیزة عن غیرها فلا تحیط بالذات الغیر المتناهیة
والا لزم قلب الحقایق وخرجت الذات عن مقتضیاتها الذاتیة وذلک بین البطلان فان قیل العلم الذاتی عین الذات فلا یکون
من هذا الوجه غیرها فلا تمتنع علی العلم الذاتی الاحاطة بالذات قلنا فعلی هذا لا یکون الاحاطة للنسبة العلمیة من حیث هی کذلک بل
یکون الاحاطة للذات وارادنا قصور النسبة العلمیة فی حقیقتها من کونها نسبة من النسب الالهیة عن الاحاطة بکنه الذات المطلقة
تعالت وتقدست فعلی کل تقدیر الاحاطة بالذات المطلقة محال فلا تعلم اصلا کذا قال الشیخ مؤید الدین الجندی فی شرحه لفصوص الحکم
وفی کتاب الفکوک ان تعلق علم الحق بذاته علی نحوین فان للحق تعینا فی عرصة تعقله لنفسه ولهذا التعین الاطلاق بالنسبة الی تعین
کل شی فی علم کل عالم بل وبالنسبة الی تعین الحق فی تعقل کل متعقل ویتعلق علمه تعالی ایضا بذاته علی نحو آخر وهو معرفته بذاته من حیث اطلاقها
وعدم انحصارها فی تعینها فی نفسها وهذه المعرفة هی معرفة کلیة مجملة وقال بعضهم من ذهب من المحققین الی ان حقیقة الحق مجهولة فانما یعنی بذلک
ان الحق من حیث الاطلاق المشار الیه لا یتعین فی تعقل ولا یتجلی فی مرتبة ولا ینضبط بمدرک وفی کتاب مفتاح الغیب ان الجهل بهذه الذات
عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعینات لاستحالة ذلک فانه من هذه الحیثیة لا نسبة بین الله سبحانه وبین
شی اصلا ولا یضاف الیه ویتعذر معرفة هذه الذات ایضا من حیث عدم العلم بما انطوت علیه من الامور الکامنة فی غیب کنهها التی لا یمکن
تعینها وظهورها دفعة بل بالتدریج وصل ولما کان الحق سبحانه من حیث حقیقته فی حجاب عزته لا نسبة بینه وبین ما سواه کان الخوض
فیه من هذا الوجه والتشوف الی طلبه تضییعا للوقت وطلبا لما لا یمکن تحصیله ولا الظفر به الا بوجه جملی وعنوان ورائها تعین امر یظهر کل متعین
لذلک قال سبحانه بلسان الرحمة والارشاد ویحذرکم الله نفسه والله رؤف بالعباد فمن رأفته ان اختار راحتهم وحذرهم عن السعی
فی طلب ما لا یحصل لکن لهذا الوجود الحق من حیث مرتبة عروض وظهور فی نسب علمه التی هی الممکنات ویتبع ذلک العروض احکام وتفاصیل
وآثار ربما یتعلق المعرفة التفصیلیة بها ومنها ینبع الکلام واما ما وراء ذلک فلا لسان له ولا خطاب یفصله بل الاعراب عنه بزیده اعجاما
والایضاح ابهاما وصل اذا الوجود الا عین واحدة هی عین الوجود الحق المطلق وحقیقته وهو الموجود والمشهود لا غیر ولکن هو
الحقیقة الواحدة والعین الاحدیة لها مراتب ظهور لا تتناهی ابدا فی التعین والتشخص ولکن کلیات هذه المراتب منحصرة فی خمس اثنتان
منها منسوبتان الی الحق سبحانه وثلثة منسوبة الی الکون وسادستها هی الجامعة بینها وذلک لان هذه المراتب لما کانت مظاهر ومجالی
فلا تخلو اما ان یکون مجلی ومظهرا یظهر فیه ما یظهر للحق سبحانه وحده لا للاشیا الکونیة او یکون مظهرا یظهر فیه ما یظهر للحق وللاشیا الکونیة
ایضا فالاول یسمی مرتبة الغیب لغیبة کل شی کونی فیها عن نفسه وعن مثله فلا ظهور لشی فیها الا للحق تعالی ولانتفاء الظهور للاشیا یکون با حد
وجهین احدهما بانتفاء اعیانها بالکلیة حیث کان الله ولا شی معه فینتفی الظهور لها علما ووجدا لانتفاء اعیانها بالکلیة وذلک المجلی هو التعین
الاول والمرتبة الاولی من الغیب والوجه الثانی بانتفاء صفة الظهور للاشیا عن اعیان الاشیا مع تحققها وتمیزها وثبوتها فی
العلم الازلی وظهورها للعالم بها فانه لا نفسها واثباتها لها کما هو الامر فی الصور التی بتمیز اذا هانا وهذا المجلی والمظهر هو التعین الثانی وعالم المعانی
والمرتبة الثانیة وفیها اسم الغیب لما ذکرنا واما ما یکون مجلی یظهر فیه ما یظهر للاشیا الکونیة ایضا علما ووجدا فهو ثلثة اقسام فانه اما ان یکون
مظهرا ومجلی یظهر فیه ما یظهر للاشیا الکونیة الموجودة البسیطة فی ذواتها فذلک یسمی مرتبة الارواح او مظهرا ومجلی یظهر فیه ما یظهر للاشیا الموجودة
المرکبة فذلک الاشیاء الموجودة المرکبة اما ان تکون لطیفة بحیث لا تقبل التجزیة والتبعیض والخرق والالتیام فجلاها ومحل ظهورها محل الظهور لها

يسمى مرتبة المثال واما ان يكون الموجودات المركبة كثيفة بالنسبة الى تلك اللطايف او على الكيفية بحيث تقبل التجزية والتبعيض
والخرق والالتيام فمجلاها ومحل صبغة ظهور ما يظهر لها فيه يسمى مرتبة الحس وعالم الشهادة وعالم الاجسام والانسان الحقيقي الكامل
جامع للجميع وهذا انحصر اقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى **وصل** مراتب كليه شش است مرتبه اولى وآن غيب مغيب
است ونام كرده شده است بغيب اول وتعين اول مرتبه ثانيه غيب ثانيست كه مسماست بتعين ثانى واين مرتبه را غيب
ثانى ناميده اند بواسطه غيبت اشيا كونيه دروى از نفس خود واز مثل خود زيرا كه منتفى است صبغت ظهور از اعيان ثابته
با وجود تحقق وثبوت ايشان درين مرتبه جز اين اعيان در حضرت علم اند مرتبه ثالثه مرتبه ارواح است واين مرتبه ظهور حقايق
كونيه مجرده بسيطه است مر نفس خود را ومر مثل خود را چنانكه ارواح درين مرتبه مدرك اعيان خود اند وهمچنين حقايق خود
مرتبه رابعه مرتبه عالم مثال است واين مرتبه وجود ست مر اشيا كونيه لطيفه را كه قابل تجزيه وتبعيض وخرق والتيام نباشد مرتبه
خامسه عالم اجسام است واين مرتبه وجود اشيا كونيه مركبه كثيفه است كه قابل تجزيه وتبعيض اند واين مرتبه را نام كرده اند مرتبه الحس
وعالم الشهادة ومرتبه سادسه مرتبه جامعه است مر جميع مراتب را وآن حقيقت انسان كامل است زيرا كه او جامع جميع است
بحكم برزخيتى كه دارد **وصل** وگاه باشد كه تعين اول وثانى را لاشتراكهما فى غيبة كل شئ كونى فيهما عن نفسه ومثله مرتبه واحده اعتبار
كنند ومراتب كليه را منحصر در پنج مرتبه دارند وآنرا حضرات خمس خوانند اول را حضرت ومرتبه غيب ومعانى گويند وآن حضرت
ذاتست بالتجلى والتعين الاول والثانى وما اشتملا عليه من الشئون والاعتبارات اولا والحقايق الالهية والكونية ثانيا ودوم را
كه در مقابله اوست مرتبه شهادت وحس خوانند وآن از حضرت عرش رحمانيست تا بعالم خاك وآنچه درين ميان است
از صور اجناس وانواع واشخاص عالم وسيم را كه متلو مرتبه غيب است متنزلا مرتبه ارواح گويند وچهارم را كه متلو عالم حس است
متصاعدا عالم مثال وخيال منفصل خوانند وپنجم كه جامع ايشانست تفصيلا حقيقت عالم است واجمالا صورت عنصرى انسانى
وصل قال بعضهم التعينات العارضة للوجود ان كانت فى مرتبة لا تفيد نسبة الوجود اليها بان لا تفيد التعدد الوجودى بل التعدد
العقلى فقط تسمى ذلك التعين بشيئية الثبوت وتلك المرتبة حضرة المعانى والاسرار والحقايق وهى المسماة بعالم الجبروت عند الامام الغزالى رحمه الله
وان كانت فى مرتبة تفيد التعدد الوجودى الاضافى تسمى بشيئية الوجود فان لم يبلغ الى حد يدركها القوة الجسمانية من الخيال والحس بل انما يدركها
العقل بآثارها كالقوى السبع الجسمانية المودعة فى البدن تسمى تلك المرتبة حضرة الارواح النورية والملكية من العقول والنفوس وهى حضرة الملكوت
الاعلى والاسفل وعند الشيخ الكبير رضى الله عنه عالم الجبروت عالم النفوس والا فان بلغت الى حد يدركها الخيال المطلق فهى حضرة المثال
المطلق البرزخ الجامع بين الطرفين وان بلغت الى حد يدركها الخيال المقيد بالحيوان فهى حضرة المثال المقيد وان بلغت الى حد من شانه
ان يدركها الحس فهى حضرة الحس والشهادة والملك فهذه المراتب الكلية الخمس تسمى الحضرات الخمس ولكونها مرتبة التعينات
الكلية التى لا تعين فوقها تسمى الاسماء الذاتية والمفاتيح الاول كذا ذكره الشيخ رضى الله عنه فى شرح الحديث وچون انحصار مراتب
كليه در عدد مذكور معلوم شد اكنون در بيان آنها فصلى چند نوشته مى شود از سخنان اهل تحقيق والله ولى التوفيق **فصل**
اول كه هنوز حكم ظهور در بطون وواحديت در احديت مندرج بود وهر دو در سطوت وحدت مندمج نام عينيت وغيريت واسم
ورسم ونعت ووصف وظهور وبطون وكثرت ووحدت ووجوب وامكان ومثنى ونشان ظاهريت وباطنيت واو[ليت]

وآخريت مختفى بود وشاهد خلوتى از غيب هويت خواست كه خود را بر خود جلوه دهد اول جلوه كه كرد بصفت وحدت بود وپس اول
تعينى كه از غيب هويت سر بر گشت وحدتى بود كه اصل جميع قابليات است واو را ظهور وبطون مساوى بود وباعتبار آنكه قابل
ظهور وبطون نيز بود احديت وواحديت از وى منتشى شدند والتعين الثانى لغيب الهوية والا التعين هى هذه الوحدة التى
انتشت منها الاحدية والواحدية فظلت برزخا جامعا بينهما وهى عين قابلية الذات لبطونها وظهورها وانتفاء الاعتبارات عنها
وحكم اوليتها ولظهورها ايضا وظهورها بالتضمن من الاعتبارات المثبتة حكم ابديتها لنفسها اجمالا ثم تفصيلا پس تعين اول عبارت از
تميز ذات بود باعتبار قابليت مذكوره واين تعين اول را مرتبة الجمع ميگويند ولتلك الوحدة اعتباران اولهما اسقاط
الاعتبارات عنها بالكلية وتسمى الذات بهذا الاعتبار احدا ومتعلقه بطون الذات واطلاقها وازليتها وعلى هذا يكون نسبة الاسم
الاحد الى السلب احق من نسبته الى الثبوت والايجاب والاعتبار الثانى ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها فى
اول رتبة الذات كالنصفية والثلثية والربعية الثابتة المندرجة فى الواحد العددى الذى ينتشى منه الاعداد والذات بهذا الاعتبار تسمى
واحدا واسما ثبوتيا لا سلبيا ومتعلق هذا الاعتبار ظهور الذات ووجودها وابديتها ولا مغايرة بين هذين الاعتبارين ولا بين الاعتبار
والاعتبار فى اول رتبة الذات لان المغايرة من احكام الكثرة ولا كثرة ثمة **وصل** الاحدية والواحدية ذاتيتان للذات الواحدة
اما احديتها فمقام انقطاع الكثرة النسبية والوجودية واستهلاكها فى احدية الذات واما واحديتها وان انتفت عنها الكثرة الوجودية
فالكثرة النسبية متعلقة التحقق بها اذ الواحدية كونه مبدا للعدد ونصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وجزء من اى عدد فرض
وهذه النسب ذاتية التحقق للواحد ولكن ظهورها مشروط بتعدد الواحد بذاته فى تفاصيل مراتب العدد وجودا وعلما فافهم تفهم تقدم مقام
الاحدية على مقام الواحدية والحضرات الاسمائية ان شاء الله تعالى **وصل** الذات الالهية حقيقة واحدة احدية جمعية لكل المعانى والنسب
بالذات فهى فيها هى ليست زائدة عليها وان تعقلت كذلك فليس ذلك الا فى العقل وكذلك الذات المطلقة ايضا تعقل مطلقة عنها وثبوت
منه الوجود ومجردة عن هذه النسب ولا هى زائدة عليها ولكن العقل ينتزع الحقايق الجمعية الاحدية ويتعقل كل واحدة على حدتها ويحكم عليها بانها زائدة
على الذات فى العقل ويتعقلها مجموعة احدية بمعنى استهلاك الكثرة الوجودية عنها وليس له ان يحكم عليها انها زائدة على الذات فى الوجود
فلا تمايز ولا تغاير الا فى التعقل ولكن العقول الضعيفة تغلط فتخبط ان شاء الله العزيز **وصل** وعبر عنه اى عن التعين الاول بعض الاكابر
من حيث البرزخية المذكورة بحقيقة الحقايق الكلية وكونه اصلا لكل اعتبار وتعين وباطن كل حقيقة الهية او كونية واصله الذى انتشى منه صوادر
الكثرة فبحيث يكون فى الالهية الهية وفى الكونية كونية والكل مظاهره وصور تفصيله وسماه بعضهم البرزخ الاكبر الجامع لجميع البرازخ واصلها الساوى
بينها وكنى عنه الشرع بمقام او ادنى فانه باطن مقام قاب قوسين اى قرب قوسى الوحدة والكثرة او قوسى الفاعلية والقابلية او قوسى الوجوب
والامكان وجمعهما وجعلهما دايرة واحدة متصلة لكن مع اثر ما خفى من التميز والكثرة فيهما وباطن هذا المقام وهو مقام او ادنى من قرب القوسين
المذكورين لم يدع اثرا للتميز والكثرة فى دايرة الجمعية بين حكم الاحدية والواحدية اصلا وكنى عنه بعضهم بالحقيقة المحمدية الثابتة فى حاق الوسطية والبرزخية
والعدالة بحيث لم يغلب عليه حكم اسم او صفة اصلا **فصل** وبعد از تنزل بمرتبه تعين اول تنزل است بمرتبه تعين ثانى وآن مرتبه دوم
ذاتست كه ظاهر گشته شود اشيا بصفت تميز علمى در وى ولهذا اين مرتبه را ناميده اند بعالم معانى واين تعين بحقيقت صورت تعين اول است
زيرا كه چون كثرت وتميز منتفى است از تعين اول بطريق تفصيل وثابت شده است مر او را بطريق اجمال پس آنچه قابل است صورت تفصيل او ظل

وصورتها سترا آن حضرت را که جمیع اعتبارات درو مندرج و مندمج است واین حضرت احدیت است واین مرتبه را حضرت
عمائیه نیز خوانده اند بجهة آنکه برزخ و حایل شده است میان وحدت و کثرت و مانع آمده است از اضافت تقایص بحق بوجهی
از وجوه چنانکه عما اسم شده است مر غیمی رقیق را که حایل میشود میان ناظر و قرص شمس و مانع می آید ابصار را از رؤیة
نور او **وصل** ویتعین فی هذه المرتبة المرتبة الجامعة لجمیع التعینات الفعلیة المؤثرة وهی مرتبة الالوهیة ثم المرتبة التفصیلیة لتلک المرتبة
الجمعیة الالهیة وهی مرتبة الاسماء وحضراتها ثم المرتبة الجامعة لجمیع التعینات الانفعالیة التی من شانها التاثر والانفعال والانفعال
والتقید ولوازمها وهی المرتبة الکونیة الخلقیة ثم المرتبة التفصیلیة لهذه الاحدیة الجمعیة الکونیة وهی مرتبة العالم ثم هکذا فی جمیع الاجناس والانواع
والاصناف والاشخاص **وصل** ثم ان هذا التعین الثانی المذکور یسمی باسماء کثیرة بحسب اعتبارات ثابتة فیه مع توحدیته فباعتبار انه
اصل ظهور التعینات ومنشأها ومنشأ جمیع الکمالات المضافة الی کل واحد منها وقبلة توجهاتها دون جهاتها یسمی بمرتبة الالوهیة وباعتبار تحقق جمیع
المعانی الکلیة والجزئیة وتمیزها فیه یسمی بعالم المعانی وباعتبار ارتسام الکثرة النسبیة المنسوبة الی الاسماء الالهیة والکثرة الحقیقیة المضافة الی
الکون وحقایقه فیه یسمی بحضرة الارتسام وباعتبار تعلق العلم الازلی الذی هو ثانی تعیناته الکلیة التی اولها الحیوة بما فیها علی کثرتها واحاطته
بجمیعها وحدة وکثرة حقیقة ونسبیة یسمی بحضرة العلم الازلی وباعتبار کون المعلومات التی تعلق العلم الازلی بها ما بین واجب ظهوره بحکمه
بنفسه وبین ممتنع ظهوره فی نفسه لشیء من المراتب الکلیة والجزئیة وبین متوسطة بینهما لنسبتها الیهما علی السواء یسمی المتوسط مرتبة الامکان
وباعتبار انه صورة التعین الاول الذی هو اول مرتبة للذات الاقدس یسمی بالمرتبة الثانیة فتسمی جمیع هذه الاسامی عین هذا التعین الثانی
المذکور **وصل** ودرین مرتبه اسماء الهی وحقایق کونی متمیز میشوند واصول اسماء الهی هفت است که بایمه سبعه معتبر میشوند حی وعالم ومرید
وقایل وقادر وجواد ومقسط واول ایجادی که مطلوب حقیقی کمال جلاء واستجلاء است بروی مترتب است برین اسما موقوف است چه حی
موجب حضوریت با یستکی ایجاد وشعور بمصلحت وتدبیر کلی درین باب که مطلوب حقیقی بوی بازبسته است وعالم متصل آن بمرید
است با ستحضار مفردات حقایق متنوعه وتابعه وتعینات وجودی اسمایی مضاف بهر حقیقتی واحکام او ومرید مخصص وجوب اثبات
در ظهور فی مرتبه او ومراتب وقایل مباشر امر ایجادی است بمعنی کلمه کن وقادر ممد اوست ومؤثر در کلمه اول وجواد معین ومعطی
حصص وجودی است بهر حقیقتی ومتعلقات ومعین محل ومرتبه که آن موجود در وی ظاهر خواهد شد ومثبت ومعین برزخیت وحکم
عدالت او نیز در آن مرتبه که حکم ایجادی اولا وثبات وبقای او ثانیا بران موقوف **وصل** حقایق اشیا تعینات وتمیزات
وجود حق است سبحانه در مرتبه علم ومنشأ آن تعینات وتمیزات خصوصیات شؤون واعتبارات است که مستحسن است در غیب
ذات الوجود تجلی بصفة من الصفات فیتعین ویتمیز عن الوجود المتجلی بصفة اخری فیصیر حقیقة ما من الحقایق الاسمائیة وصورة تلک الحقیقة فی
علم الحق سبحانه هی المسماة بالماهیة والعین الثابتة وان شئت قلت تلک الحقیقة هی الماهیة فانه ایضا صحیح فالاعیان الثابتة هی الصور الاسمائیة
المتعینة فی الحضرة العلمیة وتلک الصور فایضة من الذات الالهیة بالفیض الاقدس والتجلی الاول بواسطة الحب الذاتی وطلب مفاتیح الغیب
التی لا یعلمها الا هو ظهورها وکمالها فان الفیض الالهی ینقسم الی الفیض الاقدس والفیض المقدس وبالاول یحصل الاعیان واستعداداتها
الاصلیة فی العلم وبالثانی یحصل تلک الاعیان فی الخارج مع لوازمها وتوابعها **فصل** الاعیان الثابتة وما یلیها الحکماء ماهیات غیر مجعولة
فقال بعضهم بنفی مجعولیتها انها من حیث انها صور علمیة لا تحتاج معدومة فی الخارج والمجعول لا یکون الا موجودا کما لا یوصف الصور العلمیة والخیالیة

التی فرادها قائلا بانها مجعولة ما لم یوجد فی الخارج فالجعل انما یتعلق بها بالنسبة الی الخارج وههنا بحث حاصله ان الماهیة الممکنة کما انها محتاجة
الی الفاعل فی وجودها الخارجی کذلک محتاجة الیه فی وجودها العلمی سواء ذلک الفاعل مختارا او موجبا فالمجعولیة بمعنی الاحتیاج الی الفاعل من
لوازم الماهیة الممکنة مطلقا فانها اینما وجدت کانت متصفة بهذا الاحتیاج سواء کان اتصافها به بینا او غیر بین وان فسر المجعولیة بانها الاحتیاج
الی الفاعل فی الوجود الخارجی کان الکلام صحیحا والتقیید تکلفا فالصواب ان یقال المراد بکون الماهیات غیر مجعولة انها فی حد انفسها لا یتعلق بها
جعل جاعل وتاثیر مؤثر فانک اذا لاحظت ماهیة السواد مثلا ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم یتعقل هناک جعل اذ لا مغایرة بین الماهیة ونفسها حتی
یتصور توسط جعل بینهما احدیهما مجعولة للاخری وکذا لا یتصور تاثیر الفاعل فی الوجود بمعنی جعل الوجود بل تاثیره فی الماهیة باعتبار الوجود بمعنی
جعل الوجود وجودا بل تاثیره فی الماهیة باعتبار الوجود بمعنی انه یجعلها متصفة بالوجود لا بمعنی انه یجعل اتصافها موجودا متحققا فی الخارج فان
الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا یجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل یجعل الثوب متصفا بالصبغ فی الخارج وان لم یجعل اتصافه به موجودا فی
الخارج فلیست الماهیات فی انفسها مجعولة ولا وجوداتها ایضا فی انفسها مجعولة بل الماهیات فی کونها موجودة مجعولة وهذا المعنی مما لا ینبغی ان
یتنازع فیه ولا منافاة بین نفی المجعولیة عن الماهیات بالمعنی الذی ذکرناه اولا وبین اثباتها لها بما بیناه آنفا فالقول بنفی المجعولیة مطلقا وباثباتها
کلاهما صحیح اذا حملا علی ما صورناه **وصل** حضرت ذو الجلال والافضال در ازل آزال ذات خود بذات خود می دانست وقد افاد واذ ذلک
بقوله لم یتجلی بذاته لذاته وبهمان دانستن هرچه از آغاز آفرینش باز پس توهستی بدان افتد یا خواهد افتاد الی ابد الآباد ودرین جهان یا دران
جهان حتی المحسوسات مجموع می دانست زیرا که حقیقت حق سبحانه عبارت از تعینی است کلی که جامع جمیع تعینات کلیه وجزئیه ازلیه وابدیه است که
آنرا تعین اول گویند پس علم او بتعینات نامتناهی عین علم او باشد بذات خود وچون اشیا را باسرها در ضمن علم او بذات معلومیتی اندراج ذاتی
هر آینه از آن هرچه بظهور آید جهان وچندان تواند بود که اقتضا آن معلومیت ضمنی بود زیرا که آن فرع معلومیت ذات مقدسه از تغیر وتبدل
ازلا وابدا واقتضا حضان بمعلومیت فرع راجع باصل واین حقیقات آنچه او تنامی مذکور است اجتذاب در حیثیت اولی وهمانست که
بتعرف صرفه یاد از آن نظرا الی ذاتها بشئونات ذاتیه رفته وبملاحظه جانبین بطون وظهور بحروف عالیات وحروف اصلی وبعد از اعتبار
تمایزی که لازم تو بایست علم است باعیان ثابته وحقایق ممکنه که قدما حکما ماهیات خوانده اند آنرا وچون تامل رود که هریک از شئونات مذکوره را
صلاحیت تعلق ارادت بر وز او از علم بعین حاصل است ظاهر شود که منشأ امکان وتساوی نسبت به بطون وظهور که بعدم ووجود تعبیر
از آن کنند کمال تنزه وتقدس ذاتی حق است سبحانه وتعالی از تقید بمقتضا اسما متقابله **وصل** الممکن هو الوجود المتعین فامکانه من حیث
تعینه ووجوبه من حیث حقیقته وذلک ان التعین نسبة عقلیة فهی بالنسبة الی المرجح واجبة للمتعین والتعین هو حدوث ظهور الوجود من وجه معین بتعینه
الثابت المعین للوجود بحسب خصوصه الذاتی فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود عنه ویتعین تعینا آخر ویعدم التعین الاول اذ لیس
التعین هو الواجب للوجود الحق الساری فی الحقایق لا التعین المعین ولیس کل تعین معین واجبا علی التعین الا الموجبات فیمکن ان ینعدم ویتعین
الوجود تعینا آخر اذ الوجود المتعین لا ینقلب عدما بل تتبدل تعیناته بتعینات اخر غیر تعینات فیها فیتحقق من هذا حقیقة الامکان للتعین المعین
وهو نسبة عدمیة فی الوجود فهو بین عدم ووجود مهما رجح الحق افاضة نور الوجود علی ذلک الوجه المعین بقی موجودا او الکشف یقضی بالتبدل مع الآنات
وان اعرض عنه التجلی الوجودی انعدم وعاد الی اصله هذا اصل الامکان واما اسم الفقر والسوی للممکنات فذلک من حیث امتیازاتها النسبیة
والذاتیة بالخصوصیات الاصلیة فهی من هذا الوجه اغیار بعضها مع بعض واما غیریتها للوجود المطلق الحق فمن حیث ان کلا منها تعین مخصوص للوجود

الواحد بالحقیقة تغایر الآخر بخصوصیته والوجود الحق المطلق لا تغایر الکل ولا تغایر البعض لکون کلیة الکل وجزئیة الجزء نسبا ذاتیة له فهو لا ینحصر فی الجزء
ولا فی الکل بنوع کونه فیهما عینهما لا یغایر کلا منهما فی خصوصهما ولکن بغیریته فی احدیة جمعه الاطلاقی مطلقة عن الکلیة والجزئیة والاطلاق فما فی الحقیقة
الا وجود مطلق و وجود مقید وحقیقة الوجود فیهما حقیقة واحدة والاطلاق والتعین والتقید نسب ذاتیة له فافهم **وصل** وجود ممکنات عبارت
از تعین وتمیز وجود حقیقی در مرتبه از مراتب ظهور بسبب تلبس او باحکام وآثار اعیان ثابته که حقایق ممکنات اند والایجاد عبارة عن تجلیه
سبحانه فی الماهیات الممکنة الغیر المجعولة التی کانت مرایا لظهوره وسببا لانبساط اشعة نوره اعلم ان الاثر لا یکون لوجود اصلا من کونه وجودا
فقط بل لابد من انضمام امر آخر الیه یکون هو المؤثر او علیه یتوقف الاثر ولما کان امر الکون محصورا بین وجود ومرتبة وتعذر اضافة الاثر الی الوجود
کما قد تعین اضافته الی المرتبة ومرتبة الوجود المطلق الالوهیة فالیها والی نسبها المعبر عنها بالاسماء تستند الآثار والمراتب کلها امور معقولة
غیر موجودة فی اعیانها فلا اثر الا للباطن ومتی اضیف الی الظاهر لغموض ستره وصعوبة ادراکه بدون الظاهر فمرجعه فی الحقیقة الی الباطن من ذلک
الظاهر وفیه فاعرف واین تاثیر در نسبت ظهور نیست نه در ثبوت وتحقق شئ مر شئ دیگر را از کل یا موثابت للممکن لکن کل واحد منهما مرآة للآخر
یظهر به احکامه فالمعرفة بالصفات والاحکام والنسب والمراتب وظهورها للممکنات هی لعادة بمحدث الممکنات لا ثبوتها واشتغالها لمن هی ثابتة له
او مستفیدة منه فافهم **وصل** اعظم الشبه والحجب للتعددات الواقعة فی الوجود الواحد بموجب آثار الاعیان الثابتة فیه فتوهم ان الاعیان ظهرت
فی الوجود وبالوجود وانما ظهرت آثارها فی الوجود ولم تظهر هی ولا تظهر ابدا فالظاهر انما هو الوجود لکن بشرط التعدد مع آثار الاعیان فیه والبطون صفة
ذاتیة للاعیان وللوجود ایضا من حیث تعقل وحدته اگر وجود حق را سبحانه وتعالی مرآت اعیان گیری ظاهر در وی احکام وآثار اعیانست نه
اعیان بذواتها فانها ما شمت رائحة الوجود ونه وجود من حیث هو کما هو شأن المرآة واگر اعیان را مرآت اعتبار کنی ظاهر در وی اسما وصفات
وشئون وتجلیات وجود است یا وجود متعین بحسب هذه الامور نه وجود من حیث هو ونه اعیان لما عرفت من شأن المرآة پس وجود حقیقی واعیان
ثابته هر دو ازلا وابدا در مرتبه بطون اند وظاهر یا احکام وآثار اعیانند باعتبار اول ویا اسما وصفات وشئون وتجلیات وجود حق سبحانه
وتعالی یا وجود متعین بحسب هذه الامور باعتبار ثانی شعر ممکن ز تنگنای عدم تا نکشیده رخت • واجب بجلوه گاه عیان ننهاده گام • در حیرتم که
این همه نقش غریب چیست • بر لوح صورت آمده مشهود خاص وعام • هر یک نهفته لیک ز مرآت آن دگر • برداشته ز جلوه احکام خویش کام
باده نهان و جام نهان وآمده پدید • در جام عکس باده و در باده رنگ جام • **فصل** وبعد از تنزل بمرتبه تعین ثانی تنزل است بمرتبه ارواح
که آنرا عالم غیب وعالم امر وعالم علوی وعالم ملکوت گویند وآن عبارتست از عالمی که اشارت حسی بدان راه نیابد وآنرا عالم خلق وعالم سفلی
وعالم ملک نیز گویند فلا اقسم بما تبصرون اشارت بعالم خلق است وبما لا تبصرون اشارت بعالم امر وموجودات عالم امر بر دو قسم اند
قسمی آنند که بعالم اجسام بوجهی از وجوه تعلق ندارند بحسب تصرف وتدبیر وایشانرا کروبیان خوانند وایشان دو قسم اند قسمی آنند که
که بعالم اجسام بوجهی از وجوه تعلق ندارند بحسب تصرف وتدبیر وایشانرا کروبیان خوانند وایشان دو قسم اند قسمی آنند که از عالم وعالمیان
بهیچ وجه خبر ندارند هائم جلال الله وجماله منذ خلقهم وایشانرا ملائکه مهیمه خوانند ومصطفی صلی الله علیه وسلم از ایشان خبر چنین میدهد
ان الله تعالی ارضا بیضاء مشحونة خلقا مسیرة الشمس فیها ثلثون یوما هی مثل ایام الدنیا ثلثین مرة وهم لا یعلمون ان فی الارض خلقا یعصون
وانهم لا یعلمون ان الله خلق آدم وابلیس وقسمی دیگر آنند که اگر چه بعالم اجسام تعلق ندارند در شهود قیومیت شیفته ومتحیر نه اما ایشان
حجاب بارگاه الوهیت اند ووسایط فیض ربوبیت ورئیس ایشان فرشته ایست که او را روح اعظم خوانند واز وی عظیم تر فرشته نیست

وباعتبار دیگر او را قلم اعلی خوانند که اول ما خلق الله القلم وباعتبار دیگر عقل اول گویند که اول ما خلق الله العقل واین روح اعظم صلوات الله علیه
در صف اول این طایفه است وروح القدس که او را جبرئیل گویند در صف آخر وما منا الا له مقام معلوم وقسمی دیگر آنند که بعالم اجسام تعلق
دارند بتدبیر وتصرف وایشانرا روحانیان گویند وایشان نیز بر دو قسم اند قسمی ارواح اند که در سماویات تصرف میکنند وایشانرا
اهل ملکوت اعلی خوانند وقسمی دیگر آنند که در ارضیات تصرف میکنند وایشان اهل ملکوت اسفل اند وچندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکل اند وچندین
هزار بر معادن ونبات وحیوان لا بل هر چیزی را ملکی موکل است ودر کلمات انبیا علیهم السلام آمده است که ان لکل شیء ملکا واز صاحب
شریعت ما صلی الله علیه وسلم وارد شده است ینزل مع کل قطرة ملک واهل کشف چنین گویند که تا هفت فرشته نباشد برگی از شاخ
بیرون نیاید هکذا جرت سنة الله ولن تجد لسنة الله تبدیلا وهمچنین در حدیث دیگر ملک الجبال وملک الریح وملک الرعد وملک البرق
وملک السحاب آمده است وتا جمال فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء نقاب بر فیداز داین معنی تحقیق نتوان دانست •
جسم را چون سایه دان وشخص را چون جان شمر • سایه را بی شخص هرگز کی بود هستی پدید • وتا موجودی نبود ملکی جسم را خود وجود متصور نشود
واین از اسرار بزرگ است وقیل علی وجه الارض من محیط بحیثه وهمچنین ارواح ناری که ایشانرا جن وشیاطین خوانند از جنس ملکوت سفلی اند
وبعضی از ایشانرا بر نوع انسان مسلط کرده اند وابلیس سید ورئیس ایشانست ودانستن سر تسلیط ایشان بر جنس انسان از شعب
سر قدر است وبعضی از ایشان قابل تکلیف اند ومخاطب بوحی کما نطقت به الشریعة الحقة وعلی الجملة پیش ائمه طریق وسادات تحقیق در حقیقت
وماهیت ایشان اختلاف بسیارست وهر یکی از مقام خود خبری داده اند وشرح آن دراز است ودرین مختصر نگنجد اللهم ارنا الاشیاء کما هی
وسددنا واشغلنا بک عمن سواک **فصل** وبعد از تنزل بمرتبه ارواح تنزل است بمرتبه مثال که بواسطه است میان عالم ارواح وعالم
اجسام وجماعتی از علما حکمت آنرا عالم مثال خوانند وبلسان شرع برزخ گویند وآنرا پیش محققان تفصیلی است بعضی از آنست که
قوای دماغی در ادراک آن شرط است وآنرا خیال متصل خوانند ومقامات وعجایب آن درین عالم است وبعضی را قوای دماغی
در ادراک آن شرط نیست وآنرا خیال منفصل میخوانند وتجسد ارواح وتروح اجساد وتشخص اخلاق واعمال وظهور معانی بصور
مناسب ومشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی همه درین عالم است ومصطفی صلی الله علیه وسلم جبرئیل را علیه السلام
درین عالم می دیدند وصوری که در اینجا چیزهای جسمانی می نماید همه از صور این عالم است وهر موجودی را کاینا ما کان صورتی درین
عالم مناسب این عالم است وحکم او شامل است جمله عرایض وافلاک وغیرها را والنفوس الانسانیة الکاملة ایضا یتشکلون فی هذا العالم
باشکال غیر اشکالهم المحسوسة وهم فی دار الدنیا ویظهرون بها علی من یریدون الظهور علیه لقوة انسلاخهم عن ابدانهم وبعد انتقالهم الی الآخرة
ایضا لازدیاد تلک القوة بارتفاع المانع البدنی وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء **وصل** اعلم انه لما کان عالم الارواح متقدما بالوجود والمرتبة
علی عالم الاجسام وکان الامداد الربانی الواصل الی الاجسام موقوفا علی توسط الارواح بینها وبین الحق سبحانه وتدبیرها اعنی تدبیر الاجسام
موقوف الی الارواح وتعذر الارتباط بین الارواح والاجسام للمباینة الذاتیة الثابتة بین المرکب والبسیط فان الاجسام کلها مرکبة والارواح
بسیطة فلا مناسبة بینهما فلا ارتباط وما لم یکن ارتباط لا یحصل تاثیر ولا تأثر ولا امداد ولا استمداد فلذلک خلق الله سبحانه عالم المثال برزخا
جامعا بین عالم الارواح وعالم الاجسام لیصح ارتباط احد العالمین بالآخر فیتأتی حصول التأثر والتأثیر ووصول الامداد والتدبیر فعالم المثال
وخاصیته بتجسد الارواح فی مظاهرها المثالیة المشار الیها بقوله تعالی فتمثل لها بشرا سویا وعالم المثال یترقی المتروحون فی معارجهم الروحانیة الی عالم

الانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصرية واكتساء ارواحهم المظاهر الروحانية وكذا هو شأن روح الانسان مع جسمه الطبيعي العنصري الذي
يدبره ويشتمل عليه علما وعملا فانه لما كانت المباينة المثالية ثابتة بين روحه وبدنه وتعذر الارتباط الذي يتوقف عليه التدبير ووصول المدد
اليه خلق الله النفس الحيوانية برزخا بين الروح المفارق والبدن فنفسه الحيوانية من حيث انها قوة معقولة هي بسيط تناسب الروح المفارق
ومن حيث انها مشتملة بالذات على قوى مختلفة متكثرة منبثة في اقطار البدن متصرفة بتصرفات مختلفة ومحمولة ايضا في البخار الصافي الذي في
التجويف الايسر من القلب الصنوبري تناسب المزاج المركب العنصري فحصل الارتباط والتأثر والتأثير وتأتى وصول المدد والتدبير وصل ثم اعلم
ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين لابد وان يكون غيرهما بل له جهتان
يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه اللهم الا ان يقال انه جسم نوري في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة
وبين الجواهر الجسمانية المادية الكثيفة وان كان بعض من هذه الاجسام ايضا الطف من البعض كالسماويات بالنسبة الى غيرها
فليس بعالم عرضي كما زعم بعضهم لزعمه ان الصور المثالية منفكة عن حقايقها كما زعم في الصور العقلية والحق ان الحقايق الجوهرية موجودة في
كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية ولها صور بحسب عوالمها واذا حققت وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة بجميع
ما احاط به غيرها من القوى الخياليات محل ذلك العالم ومظهره وانما سمي بالعالم المثالي لكونه مشتملا على صور ما في العالم الجسماني ولكونه اول
مثال صوري لما في الحضرة العلمية الالهية من صور الاعيان والحقايق ويسمى ايضا بالخيال المنفصل لكونه شبيها بالخيال المتصل فليس يخفى من
المعاني الممكنة ولا روح من الارواح الا له صورة مثالية مطابقة لكمالاته والمثالات المقيدة التي هي الخيالات متصلة بهذا العالم مستنيرة
منه كالكوى والشبابيك التي يدخل منها الضوء في البيت ولكل من الموجودات التي في عالم الملك مثال مقيد كالخيال في العالم الانساني
سواء كان فلكا او كوكبا او عنصرا او معدنا او نباتا او حيوانا غاية ما في الباب انه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات قال تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيد ذلك من مشاهدة الحيوانات امور الاشياء مما
من بني آدم الا ارباب الكشف اكثر من ان يحصى وذلك الشهود يمكن ان يكون في عالم المثال المطلق ويمكن ان يكون في المثال المقيد
والله تعالى اعلم وصل وعليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي
بين الارواح المجردة والاجسام لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات
ولها الاولية والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية وايضا الصور التي في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال
السابقة في النشأة الدنياوية بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون كل منهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا
نورانيا غير مادي مشتملا على مثال صور العالم وقد صرح الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات بان هذا البرزخ غير الاول وسمي الاول بالغيب
الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة وقليل من يكاشف بخلاف
الاول لذلك يشاهد كثير منا البرزخ الاول فيعلم ما يقع في العالم من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى والله هو العليم الخبير فصل
و بعد از تنزل بمرتبهٔ مثال تنزل است بمرتبهٔ اجسام و آن بر دو قسم است علویات و سفلیات اما علویات چون عرش و کرسی و سموات سبع
و ثوابت و سیارات و باتفاق اهل کشف عرش و کرسی را طبیعی گویند نه عنصری و اصلا قابل کون و فساد ندانند و از آن هست که سطح کرسی

زمین بهشت است و عرش سقف بهشت چنانکه صریح حدیث نبوی صحیح و دلالت نص قرآن عزیز بآن ناطق است و دیگر سماوات
قابل خرق و التیام اند و اما سفلیات چون بسایط عنصریات و آثار علوی مانند رعد و برق و ابر و باران و مرکبات چون
معادن و نبات و حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر است و عموم و خصوص در ادراک اکثر این اجسام مشترکند و اما حقایق
ملکوت جز خواص را بر آن اطلاع نبود و همچنین عوالم دیگر که توابع عالم اجسام اند چون حرکت و سکون و ثقل و خفت و لطافت و کثافت
و الوان و اضوا و اصوات و روایح و انواع و اصناف آن و هم ازین قبیل عوالم دیگر است که تابع عالم ارواح است وصل
ظهور الوجود في عالم الارواح اتم من ظهوره في عالم المعاني ثم عالم المثال ثم عالم الاجسام وفي هذا العالم تم ظهور الوجود ولعلهم ارادوا بتمامية
ظهور الوجود ولعلهم ارادوا بتمامية ظهور الوجود وكليته في المرتبة الاخيرة ان ما يكون مدركا على سبيل الاجمال ومعقولا على سبيل التفصيل
ومتخيلا او موهوما ومحسوسا بالحواس الظاهرة فمن خواص الوجود وآثاره يكون فيه اكثر واكمل مما لا يكون مدركا بجميع هذه الوجوه على ان من
البين ان الآية المدركة المتفرقة في المرتبة الاخيرة مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف الآية المدركة المتفرقة في المراتب السابقة التي هي فوق
هذه المرتبة والانسان المستكمل لا يكون كاملا الا بان يحصل له ملكات هذه الادراكات في مراتبها ولا يكون الادراك الحسي وما يلزمه من الوجود
له مانعا لساير الضروب الباقية فصل لما كانت الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية احكام الوحدة فيها غالبة على احكام الكثرة بل كانت
احكام الكثرة منمحية بمقتضى الهوية الاحدية في مقام الجمع المعنوي ثم ظهرت في مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل
التفصيل والتنزيل بحيث غلبت الكثرة في احكامها على احكام الوحدة وخفي هناك اثر الوحدة بحسب اقتضاء التنزيل العلمي والتفصيلي العيني اراد
ان يظهر ذاته في مظهر كامل يتضمن ساير المظاهر النورية والمجالي الظلمانية ويشتمل على جميع الحقايق السرية والجهرية ويحتوي على جملة الدقايق
البطنية والظهرية فان تلك الهوية الواجبة لذاتها انما تدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكا غير زايد على ذاتها ولا متميز عنها لا في التعقل ولا في
الواقع وهكذا تدرك صفاتها واسمائها من نسب ذاتية غيبية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت بحسب
الارادة المخصصة والاستعدادات المختلفة والوسايط المتعددة منفصلة في المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة لم تدرك
ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية وساير الصفات والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر وتجلي معين انما يكون
بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق سبحانه في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني فانه في الاول بسيط
فعلي نوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي تركيبي فانبعث ابتغاء ارادته الى المظهر الكلي والكون الجامع الحاصر للامر الالهي وهو الانسان
الكامل فانه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الاسماء والصفات والافعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما
في مظهريته من السعة والكمال وهو الجامع ايضا بين الحقايق الوجوبية ونسب الاسماء الالهية وبين الحقايق الامكانية والصفات الخلقية
فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل محيط بجميع ما في سلسلة الوجود ليظهر فيه بحسبه ويدرك ذاته بحسب ما ذكرنا من الحيثية الشريفة الجامعة
والجهة الكاملة وصل الحقيقة الانسانية الكمالية حاصرة لجميع المظاهر في كل المراتب فان المرتبة الاولى اعني التعين الثاني توجد فيها العلم
بالجميع علما تفصيليا وفي ساير المراتب اعني المرتبة الروحانية والمثالية والحسية توجد تلك المعاني وجودا عينيا تفصيليا وفي المرتبة الانسانية
الكمالية توجد جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الاحدية الجمعية الحقيقية الكمالية التي لا يتصور الزيادة عليها من
جهة التمام والكمال فظهر ان الصورة الكاملة الالهية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك الا في هذا المظهر وبهذا يندفع

ما يقال لما كان حقيقة الحق وصورة الحقيقة هي الوجود المتعين بجميع التعينات وسائر الصفات والاضافات صح ان يكون مظهرها مجموع اجزاء العالم
الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية المتألفة مثل مجموع الانسان المتألف من النفس المجردة والقوى الحاسة والبدن
المادي **وصل** آدمی مرکب است از جمیع عوالم و کل موجودات است و پیش اهل بصیرت میان او و میان حق عز سلطانه هیچ واسطه
نیست و مقصود از همه افضل اوست الا مقربان ملاء اعلی که مستثنی اند و سر لولاک لما خلقت الافلاک در حق سید المرسلین آمده است
صلوات الله علیه و عند ذوی البصائر و التحقیق مقرر است و تخصیص و بدیع معانی از برای آنست که باتفاق اهل کشف و عظما مشاهده او
اکمل اولین و آخرین است و اکرنه مطلق اهل معرفت محجوبان جناب ازلند کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف ** بیتین ** می دان که ما عجائب
برای یک دل پنهان دیم ٭ و پستادیم آدم را بصحرا ٭ جمال خویش بر صحرا نهادیم ٭ **وصل** مرتبه انسان کامل عبارتست از جمع جمیع مراتب
الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و این مرتبه را مرتبه عمائیه نیز گویند از برای مشابهت
این مرتبه بمرتبه الهیه و فرق میان این دو مرتبه بربوبیت و مربوبیت است و لهذا سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسما و صفات
جناب مطلق اوست تو یعنی ورای دو جهانی بحکم قدر خود ندانی فالانسان الکامل هو خلیفة الحق سبحانه و تعالی و هو الذی یظهر
الکل من حیث هو کل لا یکون الا فی الکل و لکن الکل له ثلث مراتب الاولی مرتبة جمع الجمع و الاحدیة و هی الحقیقة الالهیة الانسانیة التی حذی آدم علیها والثانی
صورة التفصیل الالهی الانسانی اعنی العالم بشرط وجود الانسان الکامل فیه والثالثة صورة احدیة جمع الجمع الانسانی الکمالی و ظهور الکل فی مرتبة
جمع الجمع الاحدی احدی لا تفصیل فیه و له مرتبة الاجمال و ظهور الکل فی المرتبة التفصیلیة فرقانی و الکل ظاهر فیها بالکل فی الکل لا فی کل واحد و ظهور الکل فی
مرتبة صورة احدیة جمع الجمع الانسانی ظهور کل جامع بالقوة دفعة و بالفعل فی کل زمان بالتدریج کما قال المترجم ** تجمعت فی فؤاده همم ملاء فؤاد الزمان احداها
فان اتی دهره بازمنة ٭ اوسع من فؤاد الزمان ابداها ٭ **وصل** تعین اول مرتبه جمع و اجمال است و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی است
که او را تعین ثانی خوانند و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالی است که او را قلم اعلی خوانند و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی است که او را
لوح المحفوظ خوانند بما اشتمل علیه من الارواح و الملائکة و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالی است و آن هیولی هبائی است و این جمع و اجمال را
تفرقه و تفصیلی است که عبارت از عرش و کرسی و جمیع صور مثالیه است و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالی است که او را عنصر اعظم خوانند
و تفرقه و تفصیل او ارکان اربعه و سماوات سبعه و مولدات ثلثه است و این تفرقه و تفصیل را جمع حقیقی و اجمالی غائی است که آن صورت
آدم است علیه السلام و تفرقه و تفصیل او من حیث کلیات ما کان معناه و صورته جامعا له انما کان حقائق الخلق و الکل و صورة جمعیة الجمع
و احدیة جمع تفرقتهم الکلیة و جملة تفصیلهم الحقیقی تابعهم و متبوعهم انما کانت الصورة المحمدیة الاکملیة و معناه و حقیقته الاجمعیة و تفرقه و تفصیل این
احدیة جمعیة حقائق کل خلفا و اقطاب و ابدال است و من کان تحت حیطة کل واحد منهم من هذه الامة المحمدیة **وصل** از تقریر این معانی
و تمهید این مبانی و بیان مراتب و حضرات و شرح درجات بعضی از اسما و صفات و ذکر تنزلات وجود تا آخر انواع عالم شهود چون آفتاب
روشن میگردد ** که این مختلفات جمله از یک اصل است ٭ و این جمله چو نهها از آن یک اصلست ٭ حضرت مولوی فرماید قدس الله سره **
کاروان غیب می آید بعین ٭ لیک از این زشتان نهان آید همی ٭ تنفر ریان سوی زشتان کی روند ٭ بلبل اندر گلستان آید همی ٭
پهلوی نرگس برو دیده ببین ٭ گل بغنچه خوش دهان آید همی ٭ این همه رمزست مقصود این بود ٭ کان جهان در این جهان آید همی ٭
همچو روغن در میان جان شیر ٭ لامکان اندر مکان آید همی ٭ همچو عقل اندر میان خون و پوست ٭ بی نشان اندر نشان آید همی ٭

وصل از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق یک وجودست که بحسب اختلاف تجلیات و تعینات مسمی بمراتب و حضرات
گشته است و این تعینات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است چنانکه اگر واحد را ربع اربعه و ثلث ثلثه و نصف اثنین گویند این
نسب و اضافات قادح در واحدیت او نیست همچنین اطلاق اسما مراتب و حضرات باعتبار تجلیات و تعینات بر ذات
رفیع الدرجات مانع احدیت او نیست ** جز یکی نیست نقش این عالم ٭ باز بین و بعالمش مفروش ٭ گل این باغ را تو بی غنچه منت
سر این گنج را تو بی سرپوش ٭ پرده بردار تا ببینی خوش ٭ دست با دوست کرده در آغوش ٭ آن شناسد حدیث این دل
که از این باده کرده باشد نوش ٭ موجب مباعدت و دوری سالک بغیر از این نیست و همی و احکام امتیازی که حقیقت خود را بدان
محفوف گرداینده و مدارک خویش را بدان معتنی ساخته امری دیگر نیست ** لو تمت ندما ان لیلی تبرقعت وان لنا فی البین ما یمنع اللقا
فلا حجب فلا والله ما ثم مانع ٭ سوی ان عینی کان عن حسنها العمی ** معشوق عیان بود و نمی دانستم ٭ با ما بمیان بود و نمیدانستم
گفتم بطلب مگر بجایی برسم ٭ خود تفرقه آن بود نمی دانستم ٭ **وصل** لیس حال ما یطلق علیه السوی والغیر الا کحال الامواج علی البحر الزخار
فان الموج لا شک انه غیر الماء عند العقل من حیث انه عرض قائم بالماء و اما من حیث الوجود فلیس شیء غیر الماء فمن وقف عند الامواج التی
هی وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزخار الذی بتموجه یظهر من غیبه الی شهادته و من باطنه الی ظاهره هذه الامواج یقول بالامتیاز
بینها و یثبت الغیر والسوی و من نظر علی البحر و عرف انها امواجه والامواج لا تحقق لها بانفسها قال انها اعدام ظهرت بالوجود فلیس عنده الا
الحق سبحانه و ما سواه عدم یتخیل انه موجود متحقق فوجوده خیال محض والمتحقق هو الحق لا غیر لذلک قال الجنید قدس سره الآن کما کان عند سماعه
حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم کان الله و لم یکن معه شیء و نقد در الشیخ مؤید الدین الجندی حیث قال ** البحر بحر علی ما کان فی قدم
ان الحوادث امواج و انهار ٭ لا یحجبنک اشکال تشاکلها ٭ عمن تشکل فیها فهی استار ٭ موجهای که بحر همی رانست ٭ جمله را آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو ٭ در حقیقت حباب آب بود ٭ پس از این روی هستی اشیا ٭ راست چون هستی سراب بود ٭ **وصل**
الوجود العارض للممکنات المخلوقة لیس بمغایر للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعیان والمظاهر الا بنسب و اعتبارات کالظهور والتعین والتعدد
الحاصل بالاقتران و قبول حکم الاشتراک و نحو ذلک من النعوت التی تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حیث کونه وجودا
فحسب و هو الحق و انه من هذا الوجه لا کثرة فیه و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حکم بل وجود بحت والاعتبار الآخر من حیث
اقترانه بالممکنات و نزول نوره علی اعیان الموجودات و هو سبحانه اذا اعتبر تعین وجوده مقیدا بالصفات اللازمة لکل متعین من الاعیان الممکنة
فان ذلک التعین والتشخص یسمی خلقا و سوی و ینضاف الیه سبحانه اذ ذاک کل وصف و یسمی بکل اسم و یقبل کل حکم و یتقید بکل رسم و یدرک بکل مشعر
من بصر و سمع و عقل و فهم ** لی حبیب قد تسمی باسم کل من یسمی ٭ فانا عن ذاک اکنی فی صریح او معمی ٭ لست اعنی به بابا و بهند و بسلمی ٭ غیره فاعتبروا فهو
الاسم والمسمی ٭ و ذلک لسریانه فی کل شیء بنوره الذاتی المقدس عن التجزی والانقسام والحلول فی الارواح والاجسام و لکن کل ذلک متی احب
و کیف شاء و هو فی کل وقت و حال قابل لهذین الحکمین المذکورین المتضادین بذاته لا بامر زائد علیه اذا شاء ظهر فی کل صورة و ان لم یشأ لا ینضاف
الیه صورة لا یقدح تعینه و تشخصه بالصور والاضافة بصفاتها فی کمال وجوده و عزته و قدسه و لا ینافی ظهوره فی الاشیاء والمظاهر تعینه و تقیده
بها و باحکامها من حیث هی علوه و اطلاقه من کل القیود و غناه بذاته عن جمیع ما وصف بالوجود هو سبحانه الجامع بین ما تماثل من الحقایق
و تخالف من وجه فیا لمن شهد و بین ما شارف و تباین فیختلف **وصل** حقیقة الحروف الف متشکل باشکال مختلفة فی اللفظ والخط فهی آیة مبصرة لمن تبصر

دالة بالمطابقة على الوجود المطلق الذي هو اصل الموجودات المقيدة لا قيد فيه ولا ظهور له الا في ضمن وجود مقيد وحقيقة المقيد هو المطلق مع قيد فحقيقة جميع
اجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيناتها محتجب بها كظهور الالف بالحروف واحتجابه بها باشكالها فمن كاشفه الله بحقيقة الوجود
المطلق اغناه عن تعلم حقايق وجود الاشيا كمن اغناه عن تعلم حقايق الحروف بعد ما اراه حقيقة الالف وللشيخ عز الملة والدين
محمود الكاشي شارح القصيدة الفارضية رحمه الله في هذا المعنى رباعية دل گفت مرا علم لدنی هوس است * تعلیم کن گرت بدین دست رس است
گفتم که الف گفت دگر گفتم هیچ * در خانه اگر کس است یک حرف بس است * وكما ان في الحروف سر التوحيد واحتجاب الوحدة بالكثرة
فكذلك في الاعداد لان العدد هو الواحد المحتجب بلباس العدد الا ترى ان العدد لم يتقوم الا من مادة هي الواحد وصورة هي الوحدة
اما كون مادته من الوحدان فلا ريب فيه واما وحدة صورته فلان كل عدد واحد من جنسه كالاثنين والثلثة والاربعة كل منها فرد من
من افراد العدد فالكل واحد محتجب بلباس العدد عن نظر القاصرين كيلا تحظى برؤيته الا انظار ارباب البصيرة النافذة عن سجاف
وللشيخ المذكور ايضا کثرت چو نیک در نگری عین وحدت است * ما را شکی نماند درین گر ترا شکیست * در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری
گر صورتش ببینی و گر ماده یکیست * وصل كل ما لا تحويه الجهات وكان في قوته ان يظهر في الاحياز فظهر بنفسه او توقف ظهوره
على شرط او شروط عارضة وخارجة عنه ثم اقتضى ذلك الظهور واستلزم انضياف وصف او اوصاف اليه ليس شيء منها يقتضيه لذاته
فانه لا ينبغي ان ينفى عنه تلك الاوصاف مطلقا وينزه عنها ويستبعد حقه ويستنكر ولا ان تثبت له ايضا مطلقا ويسترسل
في اضافتها اليه بل هي ثابتة له بشرط او شروط منفية عنه ايضا كذلك وهي له في الحالين وعلى كلا التقديرين اوصاف كمال لا نقص
لفضيلة الكمال المستوعب والحيطة والسعة التامة مع فرط النزاهة والبساطة ولا يقاس غيره مما يوصف بتلك الاوصاف
عليه لا في ذم نسبتي ان اقتضاه بعض تلك الاوصاف التي يطلق عليها لسان الذم اوكلها ولا في محمدة فان نسبة تلك الاوصاف
واضافتها الى ذات بحث نحو ما ذكرنا تخالف نسبتها الى ما يغايرها من الذوات والشروط اللازمة لتلك الاضافة يتعذر وجدانها
في المقيس عليه وهذا الامر شايع في كل ما لا يتحيز سواء كان تحققه بنفسه كالحق سبحانه وتعالى او بغيره كالارواح الملكية وهذه قاعدة
من عرفها او كشف له عن سرها عرف سر الآيات والاخبار التي توهم التشبيه عند اهل العقول الضعيفة واطلع على المراد منها فسلم من ورطتي
التأويل والتشبيه وعاين الامر كما ذكر مع كمال التنزيه * وصل نور وجود حق سبحانه وتعالى ولله المثل الاعلى بمثابه نور محسوس
است وحقایق واعیان ثابته بمنزله زجاجات متنوعه متلونه وتنوعات ظهور حق سبحانه دران حقایق واعیان چون الوان
مختلفه همچنانکه نمایند که الوان نور بحسب الوان زجاج است که حجاب اوست و فی نفس الامر اورا لونی نیست تا اگر زجاج
کدرست وملون نور در وی کدر و ملون نماید مع ان النور فی حد ذاته واحد بسیط محیط لیس له لون ولا شکل همچنین نور وجود حق
سبحانه وتعالی با هر یک از حقایق واعیان ظهوریست اگر آن حقیقت وعین قریب است بساطت ونوریت وصفا
چون اعیان عقول ونفوس مجرده نور وجود دران مظهر در غایت صفا ونوریت وبساطت نماید واگر بعیدست چون اعیان
جسمانیات نور وجود دران کثیف نماید با آنکه فی نفسه نه کثیف است و نه لطیف بل اوست تعالی وتقدس که واحد حقیقی است
منزه از صورت وصفت ولون وشکل در حضرت احدیت وهم اوست که در مظاهر متکثره بصور مختلفه ظهور کرده بحسب اسما وصفات
و تجلی اسمائی وصفاتی وافعالی خود را بر خود جلوه داده وهذا البحث كانك لو قلت ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهد

الحس وان قلت ليس باخضر ولا ذي لون لما اعطاك الدليل صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح والله اعلم * شعر
اعیان همه شیشهای گوناگون بود * کافتاد دران پرتو خورشید وجود * هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود * خورشید دران هم بهمان رنگ نمود
وصل المسماة موجودات تعينات شئونه سبحانه وهو ذو الشئون فحقايق الاسماء والاعيان عين شئونه التي لم تتميز عنه
الا بمجرد تعينها منه من حيث هو غير متعين والوجود المنسوب اليها عبارة عن تلبس شئونه بوجوده وتعددها واختلافها عبارة عن
خصوصياتها المستجنة في غيب هويته ولا موجب لتلك الخصوصيات لانها غير مجعولة ولا يظهر تعددها الا بتنوعات ظهوره لان
تنوعات ظهور ذاته في كل منها هو المظهر لاعيانها ليعرف البعض منها من حيث تميزه البعض ومن اي وجه متحد فلا يغايره ومن
اية يتميز فيسمى غيرا وسوى وان شئت قلت كان ذلك لنشهد هو خصوصيات ذاته في كل شان من شئونه ومثال هذا التقلب
في الشئون ولله المثل الاعلى تقلب الواحد في مراتب الاعداد لاظهار اعيانها ولاظهار عينه من جهتها فاوجد الواحد العدد وفصل
العدد الواحد بمعنى ان ظهوره في كل مرتبة تمانيه فحكم الحق سبحانه مثلا كالاخبر عن نفسه يخالف ظهوره في المرتبة الاخرى فيتنوع
كل ظهور من حيث كل شان من الاسماء والاوصاف والاحوال والاحكام بمقدار سعة ذلك الشان وتقدمه على غيره من الشئون
فكل ما يرى ويدرك باي نوع كان من انواع الادراك فهو حق ظاهر بحسب شان من شئونه العاصية بتنوعه وتعدده ظاهر من حيث
المدارك التي هي احكام تلك الشئون مع كمال احديته في نفسه اعني الاحدية التي هي منبع لكل وحدة وكثرة وبساطة وتركيب وظهور
وبطون ولو احد منهم قدس الله اسرارهم * در باغ اگر چه لاله خود رو بود * سرو وسمن ونسرین خوش بو بود * در بحر اگر چه موج تو بر تو بود
چون نیک بدیدم آن همه خود او بود * وصل اعلم ان الوجود كما انه من حيث حقيقته واحد غير منقسم فكذلك من حيث صورته هو واحد
منعمت والفواصل المعددة لهذه الصورة العامة الوجودية المشار اليها المشهودة للكل معان مجردة يظهر اثرها لا عينها والظاهر العين
ليس الا صورة واحدة وظلمة واحدة لا يحكم عليها بالانقسام الا من حيث احكام هذه المعاني المحدثة للتميز والمظهرة للتعدد في الامر
الواحد الغير المنقسم في ذاته انقسام تجزية وتبعيض فالوجود رق واحد منشور والفواصل برازخ معقولة ذات احكام مشهودة
بعينها وهذه الفواصل البرزخية هي الشئون الالهية وهي على قسمين تابعة ومتبوعة والمتبوعة على قسمين متبوعة تامة الحيطة وغير تامة فالتابعة اعيان
العالم والمتبوعة التي ليست تامة الاحاطة هي اجناس العالم واصوله واركانه وان شئت سميتها الاسماء التالية التفصيلية وانت صادق
والمتبوعة التامة الحيطة والحكم اسماء الحق وصفاته وفي التحقيق الاوضح فالجميع شئونه واسماؤه من حيث هو ذو شان او ذو
شئون فتسمية واحد منها باعتبار معقولية تعينه الاول بالحال الوجودي بالنسبة اليه اذ ذاك لا بالنسبة اليه من حيث تعين ظهوره
في شان من شئونه بوجه وتسمية ذاته هو باعتبار ظهوره في حالة من احواله التي تستلزم بقية الاحوال التابعة لها واحواله وان كانت
كما قلت بعضها تابعة وبعضها متبوعة وحاكمة ومحكومة فان كلا منها من وجه له الكل بل هو عينه وتسمية الله هو باعتبار تعينه في شانه الحاكم فيه على شئونه
القابلة منه احكامه وآثاره وتسمية الرحمن عبارة عن انبساط وجوده المطلق على شئونه الظاهرة بظهوره فان الرحمة نفس الوجود والرحمن
الحق من كونه وجودا منبسطا على كل ما ظهر به ومن حيث كونه ايضا باعتبار وجوده له كمال القبول لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على كل حال
وتسمية رحيما هو من كونه مخصصا ومخصصا لانه خصص بالرحمة العامة كل موجود فعم تخصيصه وظهوره سبحانه من حيث الحال المستلزمة الاشتراك
على الاحكام المتصلة بعضها بالبعض تبعية ومتبوعية وتأثيرا وتأثرا كالتوافق واجتماعا وافتراقا وتناسبا وتباينا واتحادا واشتراكا تسمى علما وهو من

تملک الجنیه و باعتبار کونه مدرکاً لنفسه و ما انطوت علیه فی کل حال و تحسیسه لنفسه عالماً و السریان الذاتی الشرطی من حیث التنزه عن الغیبة
والحجبة و دوام الادراک المتعدی حکماً الی سایر الشئون تسمی حیوة و هو الحی بهذا الاعتبار والمیل المتصل من بعض الشئون بسر الارتباط بشئون
آخر بموجب حکم المناسبة الثابتة فی البین المرجحة تغلیب بعض الشئون علی البعض و اظهار التخصیص الثابت فی الحالة المسماة علماً المتقدم
ظهور بعض الشئون علی البعض یسمی ارادة و هو من حیثها یکون مریداً و الحالة التی من حیثها یظهر اثره فی احواله بترتیب تخصیص التخصیص المذکور
المترتبة عن کل حال یحالتی تسمی قدرة و هو من حیثها یکون قادراً و اشتمل امر الوجود دوار ربط و زهق الباطل و سقط ما قد فتح لک باب لا تجد و لا
یطرقه الا الذین من اهل العنایة الکبری فان کنت ممن یستحق مثل هذا فلج و افتح بهذا المجمل مفصله و کن بجلیک سداً فمن کان لله کان الله له

فصل بر طالب خبیر پوشیده نماند که بمجرد حفظ مقالات ارباب توحید و تحمل معانی آن اکتفا کردن و آن را مرتبه از مراتب کمال
شمردن غایت خسران و نهایت حرمانست ؏ علمی که در دو خون جگر باید خورد. حفظ ادب و کتاب کی دارد سود. نه هر که از مشاهدات صوفیه
تعبیر کند صوفی مشاهد باشد و نه هر که از معارف ارباب توحید دم زند عارف موحد گردد ؏ این همه گفت و گوی توحید است
راه وحدت بترک و تجرید است. سخن وحدت است همچو سراب. از سراب ای پسر کی شد سیراب. سخن وحدت ار چه از عالی
زوجه خیزد بغیر بد نامی. و رضوان الله علی الشیخ الربانی اوحد الدین الکرمانی حیث قال ؏ اسرار حقیقت نشود حل بسؤال
نی نیز بدر باختن حشمت و مال. تا دیده و دل خون نکنی پنجه سال. هرگز نه دهند راهت از قال بحال. پس بنابرین واجب آمد
نقل کلمات قدسیه ارباب مواجید در بیان مراتب توحید تا کاذب از صادق جدا شود و مقلد از محقق ممتاز گردد و هر کس
بواسطه گفت و گوی این سخنان و پندار ادراک معانی آن بخود گمان کمال نبرد و خود را از زمره ارباب توحید نشمرد

وصل قال صاحب ترجمة العوارف قدس الله تعالی روحه توحید را مراتب است اول توحید ایمانی دوم توحید علمی سیم توحید حالی چهارم توحید الهی
اما توحید ایمانی آنست که بنده بتفرد وصف الهیت و توحد استحقاق معبودیت حق سبحانه بر مقتضای اشارت آیات و اخبار تصدیق
کند بدل و اقرار دهد بزبان و این توحید نتیجه تصدیق مخبر و اعتقاد صدق خبر باشد و مستفاد بود از ظاهر علم و تمسک بدان
خلاص از شرک جلی و انخراط در سلک اسلام فایده دهد و متصوفه بحکم ضرورت ایمان با عموم مؤمنان درین توحید شرکت کنند و بدیگر
مراتب متفرد و مخصوص و اما توحید علمی مستفاد است از باطن علم یقین خوانند و آن چنان بود که بنده در بدایت طریق تصوف از روی یقین
بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق نیست الا خداوند عالم جل جلاله و جمله ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال او
محو و ناچیز داند هر ذاتی را فروغی از نور ذات مطلق شناسد و هر صفتی را پرتوی از نور صفت مطلق داند چنانکه هر کجا علمی و قدرتی
و ارادتی و سمعی و بصری یابد آن را اثری از آثار علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر الهی داند و علی هذا در جمیع صفات و افعال و این مرتبه از اوایل
مراتب توحید اهل خصوص و متصوفه است و مقدمه آن بساقه توحید عالم پیوسته و مشابه این مرتبه مرتبه ایست که کوته نظران آن را توحید علمی
خوانند و نه توحید علمی بود بلکه توحیدی باشد رسمی ساقط از درجه اعتبار و آن چنان باشد که شخصی از تیز ذکا و فطنت بطریق
مطالعه یا سماع تصوری کند از معنی توحید و رسمی از صورت علم توحید در ضمیر او مترسم گردد و از آن در اثنای بحث و مناظره گاه گاه تخیلی
بی مغز گوید چنانکه از حال توحید هیچ اثر در وی باشد و توحید علمی اگر چه فرود درجه توحید حالیست ولکن از توحید حالی فرجی با آن همراه
بود و فراحی من تسنیم عینا یشرب بها المقربون وصف شراب این توحیدست و ازین جهت صاحب آن پیشتر در ذوق و سرور بود

و بنای فرح حالی بعضی از ظلمت رسوم او مرتفع شود و چنانکه در بعضی تعاریف بر مقتضای علم خود محجوب شود و بدین توحید
بعضی از شرک خفی برخیزد و اما توحید حالی آنست که حال توحید وصف لازم ذات موحد گردد و جمله ظلمات رسوم وجود او الا اندک
بقیه در غلبه اشراق نور توحید متلاشی و مضمحل شود و نور علم توحید در نور حال او مستتر و مندرج گردد بر مثال اندراج نور کواکب در
نور آفتاب ؏ فلما استبان الصبح ادرج ضوؤه. باسفاره اضواء نور الکواکب. و درین مقام وجود موحد در مشاهده جمال واحد
چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات و صفات واحد در نظر شهود او نیاید تا غایتی که این توحید را صفت واحد بیند
نه صفت خود و این دیدن را هم صفت او بیند و هستی او بدین طریق قطره وار در تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد و غرق
جمع شود و ازینجاست قول جنید قدس سره التوحید معنی یضمحل فیه الرسوم و یندرج فیه العلوم و یکون الله کما لم یزل و قول ابن عطا رحمه الله
التوحید نسیان التوحید فی مشاهدة جلال الواحد حتی یکون قیامک بالواحد لا بالتوحید و منشأ این توحید نور مشاهده است و منشأ
توحید علمی نور مراقبه و بدین توحید اکثری از رسوم بشریت منتفی شود بر مثال نور آفتاب که در غلبه ظهور او بیشتر اجزاء ظلمت از روی
زمین برخیزد و بتوحید علمی بعضی از آن رسوم مرتفع گردد بر مثال نور ماهتاب که بظهور او بعضی از اجزای ظلمت منتفی شود و اکثر همچنان
باقی ماند و سبب وجود بعضی از بقایای رسوم در توحید حالی آنست تا صدور ترتیب اعمال و تهذیب اقوال از موحد ممکن بود
و بدین جهت در حال حیوة حق توحید چنانکه باید گذارده نشود و ازینجاست قول استاد ابو علی دقاق رحمه الله التوحید غریم لا یقضی
دینه و غریب لا یؤدی حقه و بدین توحید بیشتر از شرک خفی برخیزد و خواص موحد اثرا در حال حیوة از حقیقت توحید صرف گه گاه که
آثار و رسوم وجود درو متلاشی شود گاه گاه لمحه بر مثال برقی خاطف لامع گردد و فی الحال منطفی شود و بقایای رسوم دیگر باره
معاودت کند و درین حال بکلی بقایای شرک خفی مرتفع گردد و راه این مرتبه در توحید آدمی را مرتبه دیگر ممکن نیست و اما توحید الهی
آنست که حق سبحانه و تعالی در ازل آزال بنفس خود نه بتوحید دیگری همیشه بوصف وحدانیت و نعت فردانیت منعوت و موصوف بود
کان الله و لم یکن معه شیء و اکنون همچنان بر نعت ازلی واحد و فرد ست و الآن کما کان و تا ابد آباد هم برین وصف بود کل شیء هالک
الا وجهه نگفت یهلک تا معلوم شود که وجود همه اشیا در وجود او امروز هالک است و حوالت مشاهده این حال بفردا حق محجوبانست
و الا ارباب بصایر و اصحاب مشاهدات که از مضیق زمان و مکان خلاص یافته باشند این وعده در حق ایشان عین نقدست یوم
یرونه بعیدا و نریه قریبا عزت فردانیت و قهر وحدانیت او وجود غیر را در وجود مجال نداد و اینست حق توحید و این توحیدست
که از وصمت نقصان بری است و توحید ملائکه و آدمی بسبب نقصان وجود ناقص آمد و شیخ ابو اسمعیل عبد الله انصاری قدس الله تعالی
روحه درین معنی گفته است ؏ ما وحد الواحد من واحد. اذ کل من وحده جاحد. توحید من ینطق عن نعته. عاریة ابطلها الواحد
توحیده ایاه توحیده. و نعت من ینعته لاحد. و فی شرح منازل السایرین للشیخ کمال الدین عبد الرزاق الکاشی رحمه الله یعنی ما وحد
الحق تعالی حق توحیده احد اذ کل من وحده اثبت فعله و رسمه بتوحیده فقد جحده باثبات الغیر اذ لا توحید الا بفناء الرسوم و الآثار کلها
توحید من ینطق عن نعته عاریة اذ لا نعت فی الحضرة الاحدیة و لا نطق و لا رسم لشیء و النطق و النعت یقتضیان الرسم و کل شیء منه رایحة
الوجود فهو للحق عاریة عند الغیر فیجب علیه ردها الی اهلها حتی یصح التوحید و یبقی الحق واحداً احداً فلذلک ابطل الواحد الحقیقی تلک العاریة التی
هی ذلک التوحید مع بقاء رسم الغیر فانه باطل فی نفسه فی الحضرة الاحدیة توحیده ایاه توحیده ای توحید الحق ذاته بذاته هو توحیده الحقیقی و نعت

من نعته لاحد اى وصف الذى يصفه هو انه مشرك جائر عن طريق الحق مايل عنه لانه اثبت النعت ولا رسم لشئ اى الحضرة الاحدية والا لم
يكن احدية؛ واكنون چون بمدد توفيق الهى وتأييد نامتناهى تقديم آنچه درين مقدمه واجب بود بوقوع پيوست وتصدير آنچه درين ديباچه
مناسب مى‌نمود بحصول انجاميد وقت است كه در مقصود شروع كنيم وبشرح موعود رجوع نماييم والكلان على الملك المستعان انه ولى الاجابة
والاحسان شيخ امام محقق وعالم راسخ مدقق مظهر حكم الهى منظر اسرار نامتناهى محيى الملة والدين ابو عبد الله محمد بن على بن العربى الطائى
الحاتمى الاندلسى رضى الله عنه وارضاه وجعل اعلى الدرجات مثواه ميفرمايد بسم الله الرحمن الرحيم فص حكمة الهية فى كلمة آدمية فص الشئ
خلاصته وزبدته وفص الخاتم ما يزين به الخاتم ويكتب عليه اسم صاحبه وقال ابن السكيت كل ملتقى عظمين فهو فص والحكمة هى العلم بحقايق الاشيا
واوصافها واحكامها على ما هى عليه وبالاقوال والافعال الارادية على وجه يقتضى سدادها والالهية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات
كلها پس فص حكمت الهيه عبارت بود از خلاصه علوم ومعارفى كه متعلق باشد بمرتبه الوهيت يا خود عبارت بود از محل انتقاش آن
علوم ومعارف كه دل انسان كامل است فان الفص كما انه قد انطوى على قوسى حلقة الخاتم واشتمل على احدية جمعها وكانه يحكم بما ينطبع فيه
من الصور ويعرب عن كليتها وكانه تابع لقابلية الخاتم فى التربيع والتثليث والتدوير وغيرها ومستتبع لما يرد عليه كذلك قلب الانسان الكامل
له الانطوا على قوسى الوجوب والامكان والانطباق على احدية جمعها وله ان يعرب عما فيه من صور الحقايق وينبئ عن احدية جمعها وكذلك له
صورة تابعة لمزاج الشخص كما ان له ان يستتبع تجلى الحق ويصوره بصورته على ما نص عليه الشيخ رضى الله عنه فى الفص الشعيبى من فصوص الحكم وهى شايد
كه فص حكمت الهيه عبارت بود از احدية جمع آن علوم ومعارف مذكوره بنا على ان احدية جمع الاشيا زبدتها وخلاصتها او على ان الفص
الذى هو ملتقى قوسى حلقة الخاتم او ملتقى كل عظمين بمنزلة احدية جمعها فالحاصل ان خلاصة العلوم والمعارف المتعلقة بمرتبة الالوهية او المحل القابل لها
او احدية جمعها متجمعة فى كلمة آدمية والمراد بالكلمة فى كل موضع من هذا الكتاب عين النبى المذكور فيه من حيث خصوصيته وحظه المتعين له ولامته من الحق
سبحانه وهى فى عرف التحقيق عبارة عن هيئة اجتماعية حرفية من حروف النفس الرحمانى پس برين تقدير همه موجودات كلمات الله باشند
كما قال سبحانه قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى الآية وموجودات را ازان سبب كلمات خوانند كه مشابهتى دارد بكلمات لفظيه انسانيه چه اعيان
موجوده عبارت از تعينات واقعه در نفس رحمانى كه عبارت از انبساط وجود وامتداد او است بسبب مرور او بر مراتب چنانكه كلمات
لفظيه عبارت است از تعينات واقعه در نفس انسانى بواسطه مرور او بر مخارج وفى كلام بعضهم ان الحقايق العلمية ان كانت معتبرة لا باحوالها
التى حروف عينية ومع احوالها كلمات عينية والحقايق الوجودية ان كانت معتبرة لا باحوالها التى حروف وجودية ومع احوالها كلمات وجودية
وحكمت الهيه ازان جهت تخصيص كرده شد بكلمه آدميه كه آدم عليه السلام چون مخلوق بود از براى خلافت ومرتبه او جامع جميع مراتب
عالم كه مظاهر اسماء الهيه اند پس آينه مرتبه الهيه آمد وقابل ظهور همه اسما شد وغير او را استعداد اين مرتبه وقابليت چنين ظهور نه
ودر حقيقت مظهر اسم الله او است كما قيل ع سبحان من اظهر ناسوته ؛ سر سنا لاهوته الثاقب ؛ ثم بدا فى خلقه ظاهرا ؛ فى صورة الآكل والشارب
اعلم ان الاسماء الالهية الحسنى التى كلياتها تسع وتسعون او الف وواحد واما جزئياتها فغير محصورة لان الاسماء هى التعينات الالهية فى
حقايق الممكنات وهى غير متناهية لعدم تناهى الممكنات تطلب وتقتضى تلك الاسماء بذواتها وجود العالم روحا وجسما لاحتياجها لكون مرائى
لانوارها المكنونة ومجالى لاسرارها المخزونة التى باعتبارها قال سبحانه كنت كنزا مخفيا الحديث وانما اسند ذلك الطلب والاقتضاء
الى الاسماء التى هى الذات مقيدة بالصفات لا الى الذات نفسها لان الذات من حيث اطلاقها لا يضاف اليها حكم ولا تتعين بوصف ولا رسم

ليس نسبة الاقتضاء اليها اولى من نسبة اللااقتضاء لان كل ذلك يقتضى التعين والتقييد ولا شك ان تعقل كل تعين يقتضى لسبق
اللاتعين عليه ثم اعلم ان ثبوت الكمال للحق سبحانه من وجهين احدهما كماله من حيث الذات وهو عبارة عن ثبوت وجوده منه لا من
غيره فهى غنية فى وجوده وبقائه ودوامه عما سواه والكمال الثانى هو كمال تفصيلى للحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنى وذلك انما يكون
بظهور آثار النسب المرتبية والحقايق الاسمائية ونفوذ احكامها فى عوالمها ومظاهرها وكان للحق الواجب الوجودى كماله الذاتى وغناه
الاحدى يرى ذاته فى ذاته رؤية ذاتية غير زائدة على ذاته ولا متميزة عنها ويرى اسمائه وصفاته ايضا نسبا ذاتية لها وشئونا
غيبية مستهلكة الاحكام تحت قهر الاحدية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض لكنه شاء ان ينظرها من حيث
كماله الاسمائى ويراها فى مظاهرها متميزة الاعيان والآثار فاوجد من حيث الاسم الله العالم وبسط نوره الوجودى على الممكنات المعلومة
فى الخلاء المتوهم فصار مظهرا تفصيليا لحقايق الاسماء وتجلى فرقانيا لصفات الاعتلاء لكنه كان بدون وجود آدم جسدا مسوى ومزاجا
معدلا لا روح فيه وبيان ذلك ان المقصود الاصلى والعلة الغائية من ايجاد العالم ان يحصل كمال الجلاء والاستجلاء الذين هما عبارة
عن ظهور ذاته سبحانه ورؤيته اياها فى كل شان سبق فى علمه الذاتى ظهوره فيه متعينا بحسبه متنوعا بموجب حكمه ويظهر كل فرد من افراد
مجموع الامر كله بصورة الجميع وصنوه وحكايته بحيث يضاهى كل شان من الشئون الشان الكلى الذى هو مفتاح مفاتيح الغيب اعنى التعين الاول
فاذا لم يحصل الكمال المذكور على النحو المطلوب فى العالم لم يكن له روح ولا شك ان ذلك لا يحصل الا فى المظهر الاحدى الجمعى الكمالى الانسانى
فالعالم من غير وجود الانسان فيه كان كمزاج معتدل وجسد مسوى لا روح فيه ومن شان الحكم الالهى انه ما سوى جسدا ولا عدل
مزاجا الا ولكنه نفخ الروح فيه فانبعث انبعاثا اراديا الى تكميل جسد العالم وجعل روحا له روح العالم وسره المطلوب منه آدم وحيث
لم يكن هذا الحكم مختصا بآدم ابى البشر عليه السلام بل شاركه فيه اولاده الكاملون عمم الحكم وقال واعنى بآدم وجود العالم الانسانى اى
الحقيقة النوعية الانسانية الكمالية الموجودة فى ضمن اى فرد كان من افرادها وعلما اى علم الله سبحانه آدم يعنى الانسان الكامل الاسماء
كلها علم ذوق ووجدان بان جعله جامعا لجميع الاسماء الالهية الفعلية الوجوبية ومشتملا على جميع الصفات والنسب الربوبية فهو واجب الوجود
بربه عرش الله بقلبه حى عالم قدير متكلم سميع بصير فهكذا جميع الاسماء وقال بعضهم فى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اى ركب فيه من كل اسم
من اسمائه لطيفة وهياه بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجمالية والجلالية وعبر عنهما بيديه فقال لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدى وكل ما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كالملائكة الرحمة او الجلال كالملائكة العذاب والشيطان اعلم انك لا تعرف
الغايب الا بالشاهد ومعناه انه كلما سالت عن كيفية فلا سبيل الى تفهيمها الا ان يذكر لك مثال من مشاهداتك الظاهرة او الباطنة فى نفسك
بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول عالما بنفسه فجوابك الشافى ان يقال كما تعلم انت نفسك فنعم واذا قلت كيف يعلم بعلم واحد بسيط
ساير المعلومات فيقال كما تعرف جواب مسئلة دفعة واحدة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل واذا قلت كيف يكون علمه بالشئ مبدا
وجود ذلك الشئ فيقال كما يكون توهمك للسقوط على الجذع عند المشى عليه مبدا السقوط واذا قلت كيف يعلم الممكنات كلها فيقال تعلمها بالعلم
باسبابها كما تعلم حرارة الهوا فى الصيف القابل بمعرفتك تحقيقا اسباب الحرارة واذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه فيقال كما يكون
ابتهاجك اذا كان لك كمال تتميز به عن الخلق واستشعرت بذلك الكمال والمقصود انك لا تقدر ان تفهم شيئا عن الله تعالى الا بالمناسبة
الى شئ فى نفسك نعم تدرك فى نفسك اشيا تتفاوت فى النقصان والكمال فتعلم مع هذا ان ما فهمته فى حق الاول سبحانه اعلى واشرف مما فهمته

فی حق نفسک فیکون ذلک ایمانا مجملا والا فنفسک الزیادة التی توهمتها لا تعرف حقیقتها لان مثل تلک الزیادة لا توجد فی حقک فاذن کان
للاول سبحانه امر لیس له نظیر فیک فلا سبیل لک الی فهمایته وذلک هو ذاته فانه وجود بلا ماهیة بل هو منبع کل وجود فاذا قلت کیف یکون
وجود بلا ماهیة فلا یمکن ان تضرب لک مثل من نفسک فلا یمکنک اذن ان تفهم حقیقة الوجود بلا ماهیة وحقیقة وان الاول سبحانه وحقیقته
هو انه وجود بلا ماهیة زائدة علی الوجود لان انیته وماهیته واحدة وهذا لا نظیر له فیما سواه فان ما سواه جوهر او عرض وهو لیس بجوهر
ولا عرض وهذا ایضا لا تحققه الملائکة فانهم ایضا جواهر وجودها غیر ماهیتها وانما وجود بلا ماهیة لیس الا الله تعالی فاذن لا یعرف الله
الا الله واز انفاس متبرکهٔ ولدست رحمه الله حق تعالی چون آدمی را آفرید قابلیت آن شی داد که اورا شناسد پس از صفت
و پایان خود اندک اندک در وی گرد آورد تا ازین اندک آن بسیار و بی نهایت را تواند فهم کردن چنانکه از مشتی گندم انباری را و از کوزهٔ
آب جوی را چنانی داد تا معلوم شود که پنائی چه حضرت و بجنین شنوائی و دانائی و قدرت الی لا نهایة . خلق را حق چو ساخت
در ظلمت . نورشان ریخت بر سر از رحمت . اندریشان نهاد گوهرها . از صفات قدیم و علم و بها . تا تو در خود صفات او بینی . وز صفاتش ذات
او بینی . همچو عطار کو ز هر انبار . آورد در دکان خود بازار . اندکی آورد نه بسیار او . همه را نا ورد بیکبار او . باشد انبارها در آن بسیار
بر دو در هر یکی دو صد خروار . نهد از هر یکی بطبله خورد . قدر هر طبله انگله برد . گر چه در طبلها بود اندک . عاقلی زین بداند آن بی شک
هست دکان حق تن انسان . اندرو نقش صفات الرحمن . پس تو در خود ببین صفات خدا . گر چه اندک بود بدان ز صفا
گر چه سالت آن صفات مپز . سیر کن زین قلیل سوی کثیر . زین صفات قلیل رو سوی اصل . کمن اندر میان هر دو تو فصل
وال بحق ده اگر دلی داری . چون از و میرسد ترا یاری . وانما علم الله سبحانه الانسان الکامل اسماءه الحسنی وامده بها
فیه فان الانسان الکامل روح العالم والعالم جسده کما سبق وان الروح مدبر البدن والمتصرف فیه بما یکون فیه من القوی
الروحانیة والجسمانیة وکذلک ای مثل ذلک المذکور من القوی الاسماء الالهیة للانسان الکامل یعنی انها له بمنزلة تلک القوی الروحانیة
والجسمانیة فکما ان الروح یدبر البدن ویتصرف فیه بالقوی کذلک الانسان الکامل یدبر امر العالم ویتصرف فیه بواسطة الاسماء الالهیة
اعلم ان کل حقیقة من حقایق ذات الانسان الکامل ونشأته برزخ من حیث احدیة جمعها بین حقیقة ما من حقایق بحر الوجوب وبین حقیقة مظهرها
لها من حقایق بحر الامکان بی عوضها وتلک الحقیقة الوجوبیة مستویة علیها فاذا ورد التجلی الکمالی الجمعی علی المظهر الکمالی الانسانی لتمامه فحقیقته
الاحدیة الجمعیة الکمالیة وسری سر هذا التجلی فی کل حقیقة من حقایق ذات الانسان الکامل ثم فاض نور التجلی منها علی ما یناسبها من العالم
الابد تعینه فی الانسان الکامل بمزید صبغة لم تکن فی التجلی قبل تعینه فی مظهریة الانسان الکامل بمزید صبغة لم تکن فی التجلی قبل تعینه فحقایق
العوالم واعیانها رعایا له وهو خلیفة علیها وعلی الخلیفة رعایة رعایاه علی الوجه الانسب الالیق وفیه یتفاضل الخلایف بعضهم علی بعض حق سبحانه
وتعالی در آینهٔ دل انسان کامل که خلیفهٔ اوست تجلی میکند و عکس انوار تجلیات از آینهٔ دل او بر عالم فایض میگردد و بوصول آن
فیض باقی میماند و تا این کامل در عالم باقیست استمداد میکند از حق تجلیات ذاتیه و رحمت رحمانیه و رحیمیه بواسطهٔ اسما و صفاتی
که این موجودات مظاهر و محل استوا اوست پس عالم بدین استمداد و فیضان تجلیات محفوظ میماند مادام که این انسان کامل در
وی هست پس هیچ معنی از معانی از باطن بظاهر بیرون نیاید مگر بحکم او و هیچ چیز از ظاهر بباطن در نیاید مگر بامر او و اگر چه این
کامل در حال غلبه بشریت نداند فهو البرزخ بین البحرین والحاجز بین العالمین والیه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرین یلتقیان

بینهما برزخ لا یبغیان آری جهان از بلندی و پستی تو نیست ندانم چه هر چه هستی تو ئی سوال اگر گویند پیش از تحقق و تعین این
صورت آدمی عالم و دوران افلاک ثابت و قایم بود و از عدم تعین این صورت آدمی هیچ خللی و نقصی در عالم و دوران افلاک
نبود پس او قطب او نباشد جواب گوییم هر چند چنان بود اما معنی و حکما بود زیرا که چون بحکم فاحببت ان اعرف مقصود از ایجاد
عالم پیدائی بود و کمال پیدائی بر ظهور حقیقت جمعیت ذات اجمالا و تفصیلا موقوف بود و مظهر آن حقیقت جمعیت کما هی جز این صورت
عنصری انسانی نبود زیرا که هر چه غیر آدمی نماید از افلاک و عناصر و مولدات و ما فوقها و ما تحتها هر یک مظهریت این کمال جمعیت و پیدایی
نمایا کردند چنانکه فرمود انا عرضنا الامانة ای مظهریة هذه الجمعیة وکمال الظهور علی السموات ای ما علا من العالم والارض ای ما سفل منه والجبال
ای ما بینهما فابین ان یحملنها لعوز فی کمال القابلیة بغلبة حکم القید والجزئیة علیها وحملها الانسان ای بهذه الصورة العنصریة لکمال القابلیة
و چون بسبب حکمت و مصلحت عظیم کلی ایجاد عالم را بر تعین این صورت عنصری انسانی تقدیم کردند قبله آن توجه ایجادی این صورت
انسانی بود از جهت آنکه مقصد و مقصود او بود پس مدد و بقاء اجزاء عالم پیش از تعین این صورت آن کینونه او معنی و حکما در
توجه ایجادی مضاف بود و چون در حس متعین شد مر حفظ و مدد و قیام و بقاء عالم را باین صورت مقصدی گشت و در مقام
قطبیت و مرکزیت واقع آمد ولهذا ای لکون العالم بمنزلة الجسد وکون الانسان الکامل بمثابة روحه یقال فی حق العالم انه الانسان
الکبیر فانه کما ان الانسان عبارة عن جسد وروح یدبره کذلک العالم عبارة عنهما فانه اکبر منه صورة ولکن هذا القول انما یصح ویصدق
بوجود الانسان الکامل فیه ای فی العالم فانه لو لم یکن موجودا فیه کان کجسد ملقی لا روح فیه ولا شک ان اطلاق الانسان علی الجسد الذی
لا روح فیه لا یصح الا مجازا وکما یقال للعالم الانسان الکبیر کذلک یقال للانسان العالم الصغیر وکل من هذین القولین انما یصح بحسب الصورة
واما بحسب المرتبة فالعالم هو الانسان الصغیر والانسان هو العالم الکبیر جمیع آنچه در عالم است مفصل مندرج است در نشأه انسان
مجمل پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت و عالم انسان کبیر مفصل اما از روی مرتبه انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر
زیرا که خلیفه را استعلا است بر مستخلف علیه . ای آنکه ترا است ملک اسکندر و جم . از حرص مباش در پی نیم درم . عالم همه در تست و لیکن از جهل
بنداشته تو خویش را در عالم . قال امیر المؤمنین علیه السلام . دواءک فیک وما تشعر . وداءک منک وما تبصر . وتزعم انک جرم صغیر
وفیک انطوی العالم الاکبر . وانت الکتاب المبین الذی . باحرفه یظهر المضمر . گر تو آدم زاده چون او نشین . جمله ذرات را در خود ببین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست . چیست اندر خانه کان در شهر نیست . این جهان خم است و دل چون جوی آب . این جهان حجره است و دل
شهر عجاب . حضرت مولوی قدس الله سره از عالم تعبیر بخانه فرموده است و از دل انسان کامل بنهر و شهر و درین اشارتست
بآنکه هر چه در عالم است در نشأه انسان هست و در نشأه انسان امری هست که در عالم نیست و آن دو چیز است یکی آنکه هر یک از شئون
و صفات الهیه در مرتبه انسان کامل برنگ همه بر آمده است و باحکام همه منصبغ گشته فضاهیا للتعین الکلی الذی هو التعین الاول کما سبق
بیانه دوم آنکه شئون و صفات در مرتبه جمعیت الهیه مجمل است و بالقوه و در مظاهر متفرقهٔ عالم مفصل و بالفعل و نشأه انسان جامع است
بین الاجمال والتفصیل والقوة والفعل زیرا که همه در وی دفعة مجمل است و بالقوه و علی سبیل التدریج مفصل است و بالفعل . نظر یکی لطیفه حاضر نشود
کان از تو بروز کار ظاهر نشود . مجمل بحر عافیت در عمر دراز . تفصیل کمالات تو آخر نشود . وکان الانسان الکامل کتابا مختصرا منتخبا من ام الکتاب
التی هی عبارة عن الحضرة الاحدیة الجمعیة الالهیة مشتملا علی حقایقها الاسمائیة الفعلیة الوجوبیة ومنطویا علی رقایق نسب صفاتها الربوبیة

بحيث لا يشذ عنه شيء منها سوى الوجوب الذاتي فانه لا قدم فيه لكمكن الحادث والا لزم قلب الحقايق ولذلك اى لكون الانسان مختصرا
من الحضرة الالهية مشتملا على جميعها من حقايق الصفات والاسماء اشتمالا احديا جمعيا خصه اى الله سبحانه الانسان بالصورة
الالهية اى جعل الصورة مختصة به بحسب الذكر وان كان العالم ايضا على الصورة لان كل ما الى الوحدة اقرب فاضافته الى الحق
اولى وصورة الانسان صورة الاحدية الجمعية وصورة العالم صورة التفصيلية فقال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ان الله خلق
آدم اى قدره اولا في العلم واوجده ثانيا في العين على صورته الالوهية الكاملة وصفة الربوبية الشاملة وحيث احتمل ان يعود الضمير في
صورته الى آدم كما ذهب اليه بعض اردفه بقوله وفي رواية اخرى على صورة الرحمن نفيا لذلك الاحتمال لكون نصا في مقصوده وفي
رواية معاني الاخبار للشيخ ابي بكر بن اسحق رحمه الله لا تقبحوا الوجوه فان ابن آدم على صورة الرحمن وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
قال في وصية بعض اصحابه في الغزو اذا ذبحت فاحسن الذبحة واذا قتلت فاحسن القتلة واجتنب الوجه فان الله خلق آدم على
صورته قيل الصورة هي الجثة وذلك لا يصح الا على الاجسام فمعنى الصورة الصفة يعني خلق آدم على صفة الله عز وجل اى حيا عالما مريدا
قادرا سميعا بصيرا متكلما ولما كان الجثة تظهر في الخارج بالصورة اطلق الصورة على الاسماء والصفات مجازا لان الحق سبحانه بها يظهر
في الخارج هذا اى باعتبار اهل الظاهر واما عند المحققين فالصورة عبارة عما لا تعقل الحقايق المجردة الغيبية ولا تظهر الا بها والصورة الالهية
هو الوجود المتعين بساير التعينات التي بها يكون مصدرا لجميع الافعال الكمالية والآثار الفعلية وقال بعضهم اگر سايلي گويد كه اطلاق
صورت بر الله تعالى چگونه توان كرد جواب گوييم كه بقول اهل ظاهر بمجاز باشد در معقولات مجاز اما نزد اين طايفه چون عالم
بجميع اجزائه الروحانية والجسمانية والجوهرية والعرضية صورت حضرت الهيت است تفصيلا وانسان كامل صورت اوست جمعا
پس اضافت صورت بحق حقيقت بود وبما سواى او مجاز اذ لا وجود عندهم للسوى ولله در من قال ﴿ يارى دارم كه جسم وجان صورت
اوست • چه جسم وچه جان هر دو جهان صورت اوست • هر معنى خوب وصورت پاكيزه • كاندر نظر تو آيد آن صورت اوست
ومن مقولات الحضرة المولوية وانفاسها القدسية بلسان الجمع • بهر طرف نگرى صورت مرا بينى • اگر بخود نگرى يا بسوى آن سر و شور
زا حولى بگريز ودو چشم نيكو كن • كه جسم بد بود امروز از جمال دور • بصورت بشرم هان وهان غلط نكنى • كه روح سخت لطيف است وعشق
سخت غيور • وجعله اى جعل الله الانسان الكامل العين المقصودة والغاية المطلوبة من ايجاد العالم وابقائه كالنفس الناطقة التي هي
المقصودة من تسوية جسد الشخص الانساني وتعديل مزاجه الطبيعي الجسماني مقصود كلى وغرض اصلى از آفرينش عالم دانش و
بينش بني آدم است مشكوة تعينات نور شهود ومرآت تنوعات ظهور وجود دل پاك وفهم دراك اوست ومستجمع جميع انواع
انواع علوم وادراكات احدية جمع علم وادراك اوليه الحقيقة السارية في الكل بمدرك ذاتها بذاتها وما عداها ما من لوازم ذاتها علما عينيا
اجماليا في الانسان الكامل والكون الجامع المتضمن لساير المظاهر المشتمل على جملة المراتب ثم انها تدرك الامرين جميعا فيه بعض
التعينات والاسماء الالهية ادراكا عقليا تفصيليا على حسب ما فيه من القوابل وتدركها ايضا ببعض تعينات واسماء آخر ادراكات
حسية على حسب ما فيه من القوابل التي تتعلق بها تلك التعينات فهي انما تدرك الكل بالكل بحسب ما فيه من الكل ادراكا تاما كاملا
لا فرع عليه اصلا چون آدمى را صفات كونى بصفات حقانى مبدل شود وديده بصيرتش بنور وحدت مكحل گردد بجميع قوى و مشاعر
در جميع مجالى ومظاهر مشاهده جمال حق وادراك وجود مطلق او كند وثمره شجره آفرينش او جز دانش وبينش نيست ﴿
آدمى ديدست باقى پوستست • ديد آن باشد كه ديد دوستست • چونكه ديد دوست نبود كور به • گر چنين ماند از وى دور به
ولهذا اى لانه المقصود من ايجاد العالم وابقائه الانسان الكامل كما ان المطلوب من تسوية الجسد النفس الناطقة تخرب
الدار الدنيا بزواله اى بزوال الانسان الكامل وانتقاله عنها كما ان الجسد يبلى ويفنى بمفارقة النفس الناطقة عنه فانه تعالى
لا يتجلى على العالم الدنيوي الا بواسطته فعند انقطاعه ينقطع عنها الامداد الموجب لبقاء وجوده وكماله فيتنقل الدنيا عند انتقاله وتخرج
ويخرج ما كان فيها من المعاني والكمالات الى الآخرة قال رضي الله عنه في كتابه المسمى بالقسم الالهي بالاسم الرباني الا ترى ان الدنيا
باقية ما دام هذا الانسان فيها والكاينات تتكون والمسخرات تتسخر فاذا انتقل الى الدار الاخرى مارت هذه الاسماء مورا وسارت
الجبال سيرا ودكت الارض دكا وانتثرت الكواكب وكورت الشمس الى غير ذلك وفي كتاب الفكوك الانسان الكامل الحقيقي هو
البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة بين الحق والخلق
وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق الى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته
التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الالهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه فكان يفنى وانه عمد السموات
والارض ولهذا السر رحلته من مركز الارض التي هي صورة حضرة الجمع واحديته ومنزل خلافته الالهية الى الكرسي الكريم والعرش المجيد
المحيطين بالسموات والارض يخرم نظامها فتبدل الارض غير الارض والسموات ولهذا نبه ايضا عليه السلام على ما ذكرنا بقوله لا تقوم الساعة
وفي الارض من يقول الله الله واكده بالتكرير تريد وفي الارض من يقول الله قولا حقيقيا اذ لو اراد من يقول كلمة الله لم يؤكد بالتكرار
ولا شك انه لا يذكر الله ذكرا حقيقيا وخصوصا بهذا الاسم الجامع الاعظم المنعوت بجميع الاسماء الا الذي يعرف الحق المعرفة التامة
واتم الخلق معرفة بالله في كل عصر خليفة الله وهو كامل ذلك العصر فكانه يقول صلى الله عليه وسلم لا يقوم الساعة وفي الارض انسان كامل
وهو المشار اليه بانه العمد المعنوي الماسك وان شئت فقل الممسك لاجله فاذا انتقل انشقت السماء وكورت الشمس وانكدرت النجوم
وانتثرت وسيرت الجبال وزلزلت الارض وجاءت القيامة ولولا تنبهنا من حيث مظهريته في الجنة التي سقفها الكرسي والعرش المجيد
لكان الحال فيها كالحال في الارض والسموات وانما قيدت تنبهه بقولي من حيث مظهريته من اجل ما اطلعني الله عليه من ان الجنة لا تسع
انسانا كاملا وانما يكون منه في الجنة ما يناسب الجنة وفي كل عالم ما يناسب ذلك العالم وما يستدعيه ذلك العالم من الحق من حيث ما في
ذلك العالم من الانسان بل اقول ولو خلت جهنم منه لم تبق وبه امتلأت واليه الاشارة بقدم الجبار المذكور في الحديث عند قوله
عليه السلام ان جهنم لا تزال تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فاذا وضع الجبار فيها قدمه ينزوي بعضها الى بعض وتقول قط
قط اى حسبي حسبي واخبرت من جانب الحق ان القدم الموضوع في جهنم هو الباقي في هذا العالم من صور الكمل مما لا يصحبهم في النشأة
الجنانية وكنى عن ذلك الباقي بالقدم لمناسبة شريفة لطيفة فان القدم من الانسان آخر اعضائه صورة فكذلك نفس صورة العنصرية
آخر اعضاء المطلق صورة الحقيقة الانسانية وهذه النشأة آخر صورة ظهرت بها الحقيقة الانسانية وبهاء من الصور كلها التي قبلت
انها كالاعضاء ونقل العمارة منها الى الدار الآخرة من اجله اى من اجل الانسان او بسبب انتقاله ما اى مادام كه انسان كامل
در دنيا بود عالم محفوظ وخزاين الهى مضبوط باشد وچون ازين عالم منتقل شود بآن عالم واز دنيا مفارقت كند ومقيم دار آخرت
گردد ودر افراد انسان كسى نماند كه متصف بكمالات الهيه شود تا قايم مقام او گردد وحق تعالى ادراک خزينه دار خزاين خود سازد

هرچه در خزاین دنیا باشد از کمالات و معانی با آن کامل از خزینه بیرون برند و این بعض دینوی لاحق گردد با تجدد
خزاین اُخروی است و کار خزانه داری و خلافت بآخرت افتد التجلیات الآلهیة لاهل الآخرة انما هی بواسطة الکامل کما
فی الدنیا والمعانی المفصلة لا یهما متنزعة من مرتبة ومقام جمعه ابدا کما تنزع منه اذلاو ما للکامل من الکمالات فی الآخرة لا یقاس
علی ماله من الکمالات فی الدنیا اذلا قیاس لنعم الآخرة علی نعم الدنیا وقد جاء فی الخبر الصحیح ان الرحمة مائة جزء جزء منها لاهل الدنیا وتسعة
وتسعون لاهل الآخرة واعلم ان دار الوجود واحدة وانقسامها الی الدنیا والاخری بالنسبة الیک لانهما صفتان للنشاة الانسانیة
فادنی نشاتها الوجودیة العینیة النشاة العنصریة فهی الدنیا لدنائتها بالنسبة الی نشائتها النوریة الآلهیة او لدنوها عن فهم الانسان
الحیوان ولما کانت النشاة الانسانیة الکلیة فی الدنیا نشاتین نشاة تفصیلیة فرقانیة ونشاة احدیة جمعیة قرآنیة وهذه النشاة الدنیویة
کثیفة وصورتها مقیدة بجنبة من مادة جامعة بین النور والظلمة والنفس الناطقة المتعلقة بها من بعض قواها القوة العملیة وهی ذاتیة لها
وبها یعمل الله سبحانه لاجلها فی کل نشاة وموطن صورة هیکلیة تنزل بمعانیها فیها ویظهر قواها وخصایصها وحقایقها بها وکانت هذه النشاة
الجامعة بین النور والظلمة لا یقتضی الدوام بل لا بد لها من الانخرام والانصرام لکونها حاصلة من عناصر مختلفة متباینة متضادة یقتضی بحقایقها
الانفکاک وکون قوی مزاجها العنصری غیر وافیة بجمیع ما فی النفس من الحقایق والدقایق فان فی النفس ما لا یظهر بهذه النشاة العنصریة
مثل ما لا یظهر بنشاتها الروحانیة النورانیة وقد حصل لها بجد الله سبحانه فی مدة عمرها التی کانت تتعارض جسدها من الاخلاق الفاضلة والملکات
الکاملة والعلوم والاعمال الصالحة الحاصلة کمال فعلی لما صار بها جمیع ما کان بالقوة بالفعل فینشئ الله سبحانه للنفس بالقوة العملیة اذا خرجت
عن الدنیا صورة اُخرویة روحانیة ملایمة لها فی جمیع افاعیلها وخصایصها من مادة روحانیة حاصلة لها من تلک الاخلاق والملکات
والعلوم والاعمال فتظهر بحقایقها وخصایصها وآثارها فی تلک الصورة ظهورا یقتضی الدوام الی الابد لان مادتها روحانیة وحدانیة نوریة
فاقتضت تلک النشاة الروحانیة الدوام والبقاء لرسوخ حقایقها واصولها الروحانیة فی جوهر الروح ودوام التجلی النفسی الآلهی فیها فاذا
انتقل الامر الی الآخرة وظهرت النفوس والارواح الانسانیة فی صورها الروحانیة البرزخیة والمثالیة او الحشریة وغلبت الروحیة علی الصورة النوریة
علی الظلمة واخترن الحق الاسرار والانوار والحقایق فی تلک الصورة الاخرویة کان الانسان باحدیة جمعیتها علی تلک النشاة الاخرویة حافظا
لها الی الابد فافهم فیض وقبول فیض دایمی است هر قابلی که بصفت وجود متصف شد واجب الوجود گشت بوجود حق دایم پس عدم
طاری نشود اما تعینات وظهورات ونشآت بر وطاری می شود واین محمل آیه کریمه کل من علیها فان میشود زیراکه متعلق
فنا تعین شخصی است نه متعین پس وجود متعین بعد از زوال تعین ظهور میکند در تعینی دیگر اعم ازان که برزخی بود یا حشری یا جنانی
یا جهنمی واین تجلیات وظهورات باقیست ابد الآبدین وقابل ومقبول هر دو باقی ودایم بالحق الدایم الباقی الممکنات کلها شؤون
الحق فی غیب ذاته واسمائه ووقع اسم الغیر علیها بواسطة التعین والاحتیاج الی من یوجدها فی العین وبعد الاتصاف بالوجود
العینی صار واجبا بالغیر لا ینعدم ابدا بل یتغیر ویتبدل بحسب عوالمه وطریان الصور علیه فهو ای الانسان الکامل هو الاول بالقصد والارادة
لما جعله الله سبحانه العین المقصودة والعلة الغائیة من ایجاد العالم ومن شان العلة الغائیة التقدم فی العلم والارادة کما ان من شانها
ایضا التأخر فی الوجود کما اشار الیه بقوله والآخر ای ذلک الانسان هو المتأخر عما عداه بالایجاد فی سلسلة الموجودات فان اول
ما وجد بالوجود العینی هو القلم الاعلی ثم اللوح المحفوظ ثم العرش العظیم ثم الکرسی الکریم ثم العناصر ثم السموات السبع ثم المولدات ثم الانسان

فانه منتهی بتلک الآثار ومجموعها نشانند درخت تا نخست لا حظه میوه کرد ودرخت نشاند تا ساق درخت بلند شود وشاخها نجهاند
وبرگ بیرون نیارد وشکوفه نکند میوه ندهد پس میوه در مرتبهٔ علم بر همها مقدم است ودر مرتبهٔ وجود از همه مؤخر وبر همین قیاس است
نسبت بنی آدم باسایر اجزای عالم بخستین فکرت پسین شمار تویی خویشتن را ببازی مدار وفی کتاب المثنوی قدس الله سره
ظاهر آن شاخ اصل میوه است باطنا بهر ثمر شد شاخ هست گر نبودی میل وامید ثمر کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد گر بصورت از شجر بودش ولاد بهر این فرموده است آن ذوفنون رمز نحن الآخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده ام من بمعنی جد جد افتاده ام کز برای من بدش سجده ملک وز پی من رفت تا هفتم فلک
اول فکر آمد آخر در عمل خاصه فکری کو بود وصف ازل وهو الظاهر المحسوس بالصورة الجسمیة العنصریة وهو الباطن
الغیر المحسوس ایضا لکن بالسورة ای المنزلة والشرف فانها اعتبارات روحانیة او نقول هو الظاهر فی عرصة الوجود العینی بالصورة
الاحدیة الجمعیة من جسم وروح وعقل وقوی وغیرهما مما یصدق علیه اطلاق الخلیقة وهو ایضا الباطن لکن بمرتبة التی هی الخلافة فان المراتب
لا تزال امورا معقولة لا وجود لها الا بالمتعینات المترتبة فیها وجودا وتمیزا عن المتعین بها وفیها کالسلطنة مثلا فان العقل تمیز بینها
وبین صاحبها اعنی السلطان ولا یظهر لها فی الخارج صورة زائدة علی صورة صاحبها لکن یشهد آثارها ممن ظهر بها ما دام له الظهور بها ومتی انتهی
حکمها لم یظهر عنه اثرها وبقی کسایر من لیست له تلک المرتبة فهو من حیث صورته الجسمیة العنصریة او صورته الاحدیة الجمعیة المذکورة
آنفا عبد مخلوق مربوب لله سبحانه وتعالی من حیث معناه وروحه او مرتبته رب یحق ربوبیته بالنسبة والاضافة الی افراد
العالم کله عینیة وشهادته روحانیة وجسمانیة قال رضی الله عنه فی انشاء الدوایر الانسان نسختان نسخة ظاهرة وباطنة فنسخة الظاهرة
مطابقة للعالم باسره ونسخة الباطنة مطابقة للحضرة الآلهیة فالانسان هو الکلی علی الاطلاق والحقیقة اذ هو القابل لجمیع الموجودات
قدیمها وحدیثها وما سواه من الموجودات لا یقبل ذلک فان کل جزء من اجزاء العالم لا یقبل الالوهیة والآله لا یقبل العبودیة بل العالم
کله عبد والحق سبحانه وحده آله صمد لا یجوز علیه الاتصاف بما یناقض الاوصاف الآلهیة کما لا یجوز علی العالم الاتصاف بما یناقض
الاوصاف الکاملة العبودیة فالانسان ذو نسبتین کاملتین نسبة یدخل بها الی الحضرة الآلهیة ونسبة یدخل بها الی الحضرة الکیانیة
فیقال فیه عبد من حیث انه مکلف ولم یکن ثم کان کالعالم ویقال فیه رب من حیث انه خلیفة ومن حیث الصورة ومن حیث احسن
تقویم آدم باعتبار آنکه تربیت عالم میکند از مرتبهٔ خلافت ومظهریت جامع اسما وصفات آلهیه را ومرآة هویت است پس باید
اعتبار ربت باشد وباعتبار آنکه او نیز مربوب ذات است وبصفت عبودیت موصوف عبد باشد یا خود چنین گوییم که آدم را
صورتیست جسمانی ومعنیٔ روحانی بجسم از عالم خلق است وبروح از عالم امر چنانکه گویند باعتبار قل الروح من امر ربی یا بحکم نفخت
فیه من روحی حق است شاید واگر گویند که بمقتضای خمرت طینة آدم بیده اربعین صباحا خلق است شاید شیخ رضی الله عنه در عنقای
مغرب میفرماید حقیقة الحق لا تحد وباطن الرب لا یعبد وظاهر لا یکاد یبدو فان یکن باطنا فرب
وان یکن ظاهرا فعبد ولذلک ای لکون آدم له جهة ربوبیة بها یناسب الحق سبحانه وجهة عبودیة بها یناسب الخلق جعله الله
سبحانه خلیفة فی خلیقة لیاخذ بجهة الربوبیة ونشاته الروحانیة عن الله سبحانه ما یطلبه الرعایا ویبلغه بجهة العبودیة ونشاته الجسمانیة
الیهم فهما جهتان الجهتین تم امر الخلافة کما قال سبحانه ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا وللبسنا علیهم ما یلبسون لیجانسکم فیبلغکم امری وکذلک جعل

سبحانه ابناء الكاملين خلفاء في العالم كله والغير الكاملين فيما يتعلق بهم فان لكل فرد من الافراد الانسانية نصيبا من هذه الخلافة يدبر به
ما يتعلق به كتدبير السلطان لملكه وصاحب المنزل لمنزله وادناه تدبير الشخص لبدنه والخلافة العظمى انما هي للانسان الكامل هر فردی
از افراد انسان را نصیبی ازین خلافت هست که بدین نصیب بتدبیر آنچه بدو متعلق است قیام می نماید چون تدبیر سلطان در
مملکتش وتدبیر صاحب منزل در منزلش وادنای آن تدبیر شخص است در بدن خویش واین نصیبها اولاد را بطریق وراثت
از والد اکبر حاصل است وخلافت عظمی انسان کامل راست • شعر • از نیست پادشاهی مسجود جبرئیلی • ملک پدر بجوی ای بی نوا چه باشد
تو گوهری نخفته در کاه گل گرفته • گر رخ ز گل بشویی ای خوش لقا چه باشد • بی سر شوی وسامان از کبر وحرص خالی • وانگه سری برآری از کبریا چه باشد
ولهذا اي لمعنى اشتمال آدم على جهتي الربوبية والعبودية ما ادعى احد من افراد العالم الربوبية والاتصاف بصفاتها في اعلى درجاتها
الا الانسان لما فيه اي في الانسان من القوة والتمكن من الاتصاف بالاوصاف الربوبية والنسب الفعلية الوجوبية فمتى شاهدها
في نفسه ولم يفتح الله عين بصيرته لم يجدها انها صفات الحق انعكست في مرآة استعداده فتوهم انها له على سبيل الاصالة فتظاهر
بدعوى الربوبية والالوهية كالفراعنة وكذلك ما احكم احد من افراد العالم مقام العبودية في نفسه اي جعله محكما راسخا بالهبوط
في اقصى درجاتها الا الانسان فانه متى شاهد تلك الاوصاف والنسب في غيره وتوهم انها له بالاصالة اقر له بالعبودية كعبدة الاوثان
فعبد الحجارة وغيرها من الجمادات التي هي انزل الموجودات واسفلها العدم خروجها الى القوة القابلية فيها من الصفات الوجودية
كالحيوة والعلم وما يتبعهما الى الفعل محجوب را که دیده حق بین ودل حقیقت دان نداد چون وجه حق وجمال مطلق متلبس بحجب تعینات
ومحتجب بصورت تنزلات در مجالی اکوان ومظاهر اشکال والوان مشاهده افتد صفات حق ظاهر را در مظهر از عین همان مظهر
داند ودر نمود مظاهر از شهود مظهر محروم ماند اگر نظر بر صفات کمال خود اندازد انا ربکم الاعلی زند واگر بتماشای جمال غیر پردازد
خود را بر خاک مذلت وزمین عبودیت افکند • شعر • چو ره بندد قضا بر آدمی زاد • بگردد از حجاب صورت آزاد • گهی از سرکشی وخود ستایی
زند با همسران لاف خدایی • گه از سنگی بتی سازد چو آزر • برسم بندگی پیشش نهد سر • خوش آن روشن دلی کش چشم ادراک •
ز جز نور ازل دیدن بود پاک • ز لوح دل تراشد حرف اغیار • نه بیند در دیار غیر دیار • همه کون ومکان یک نور بیند •
ولی از دیگران مستور بیند • بود در دید وحدت فتح بابش • نگردد کثرت صورت حجابش • فلا شيء اعز وارفع مرتبة من الانسان
بربوبيته اي بواسطة اتصافه بصفات الربوبية وظهوره بها فانه لا مرتبة ارفع منها وكذلك لا شيء اذل وانزل مرتبة منه اي من
الانسان بعبوديته اي بسبب اتصافه بصفات العبودية فانه كما ان الربوبية ارفع المراتب كذلك ما يقابلها اعني العبودية فانه
كما ان الربوبية ارفع المراتب كذلك ما يقابلها اعني العبودية انزلها انسان در آینه ذات وجهین دریک روش خصایص
ربوبیت پیدا ودر دیگر روش نقایص عبودیت هویدا چون بخصایص ربوبیت نگری از همه موجودات بزرگوارترست
وچون نقایص عبودیت شمری از همه کاینات خوارتر وبی مقدارتر • شعر • چون در خود از اوصاف تو یابم اثری • حاشا که بود نکوتر
از من دگری • وان دم که فتد بکمال خویشم نظری • در هر دو جهان نباشد از من بتری • وفي انشاء الدوائر كان الانسان برزخ
بين العالم والحق تعالى وجامع لخلق وحق وهو الخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم
والحق له الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل تعالى عن ذلك والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخل

فصار الانسان جامعا لمعاني اشرفها من حقيقة وما اظهره من موجود وما احسها وادناها ايضا في الوجود اذ كان منها محمد صلى الله عليه
وسلم وابو جهل وموسى عليه السلام وفرعون فتحقق احسن تقويم واجعله مركز الطايعين المقربين وتحقق اسفل سافلين واجعله مركز
الكافرين الجاحدين فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فان فهمت ما سبق من البيان فقد ابنت وكشفت لك حجاب
الابهام عن وجه المقصود بالانسان اي الحقيقة التي تقصد بلفظ الانسان ويعبر به عنها وحاصل ما ابانه رضي الله عنه ان اي الانسان
حقيقة مطلوبة لاسماء الله الحسنى لكونه احدية جمع جميع حقائق مظاهرها بها مقصودة من ايجاد العالم نسبتها اليه نسبة الروح الى
البدن مدبرة له بما هو لها بمنزلة القوى مما اودع الله سبحانه فيها من اسمائه مختصرة من الحضرة الالهية مخلوقة على صورتها متوسطة
بينه وبين خلقه في ايصال فيضه اليه جامعة بين عز الربوبية وذل العبودية فسبحان الله ما اشرف حال الانسان وما اعلى امره اذا
عرف قدره ولم يتعد طوره • شعر • بجمل زنی اصولان شنو فریب غولان • که تو از شریف اصلی که تو از بلند جایی • تو بروج فی
معالی ز درونه با جاسیلی • تو از آن ذو الجلالی تو ز نور تو خدایی • تو هنوز ناپدیدی ز جمال خود چه دیدی • سحری چو آفتابی ز درون خود برآی
تو چنین نهان دریغی که مهی بزیر میغی • بدران تو میغ تن را که مهی وخوش لقایی • تو چو بازی پای بسته تن تو چو کنده بر پا • تو بجنگ خویش باید که گره ز پا گشایی
واذا فهمت ما ابنت لك فانظر بعين بصيرتك الى عزته اي عزة الانسان وشرفه الحاصل له بالاسماء الحسنى اي بسبب اتصافه بها
وبسبب طلبها اي طلب تلك الاسماء اياه اي الانسان لتكون لها مظهرا كاملا وتجليا شاملا فمن اجل طلبها اي طلب تلك الاسماء اياه
اي الانسان واقتضائها وجوده لها تعرف عزته اي عزة الانسان وشرفه لان عزة المطلوب وشرفه انما هي بقدر عزة الطالب وشرفه
لان عزة المطلوب وشرفه انما هي بقدر عزة الطالب وشرفه وكذلك من اجل ظهوره اي الانسان بها اي بتلك الاسماء ووجوده بها
مع عدمه في حد ذاته وخفائه في نفسه تعرف ذلته اذ لا ذلة اعلى من الانهار تحت حكم العدم والاحتياج في الوجود الى الغير ولشدة
غموض هذا المقام وصعوبة فهم المرام تردد الشيخ رضي الله عنه في فهم المخاطب اولا ادراكه ثانيا بقوله فافهم ومن ههنا اي من هذا المقام
حيث فهم منه كون الانسان ربا من حيث باطنه عبدا من حيث ظاهره يعلم انه اي الانسان نسخة منتسخة من الصورتين مطابقة لهما
صورة الحق المشتمل عليها نشاته الجمعية الباطنة وصورة العالم المشتمل عليها نشاته التفرقة الظاهرة ولما ان الصورتان هما يدا الحق
اللتان خلق بهما آدم قال سبحانه لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ولما كان الفاعل والقابل شيئا واحدا في الحقيقة ظاهرا
في صورة الفاعلية المتعلقة بحضرة الربوبية وهي اليد المعطية وثانيهما الصورة القابلية المتعلقة بحضرة العبودية وهي اليد الآخذة بل كلتا
يدي الرحمن يمين لان القابلية في قوة القبول تساوي الفاعلية في قوة الفعل لا ينقص منها والاكثر انهم يعبرون اليدين بالصفات الجمالية
والجلالية وبجمع المعنيين تغيرهما بالصفات المتقابلة والصفات المتقابلتان هما يدا الحق اللتان توجها منه سبحانه على خلق الانسان
وخلقه سبحانه الانسان الكامل بيديه عبارة عن استناده بالصورة الانسانية وجعل الانسان الكامل بيديه عبارة متصفا بالصفات
الجمالية والجلالية وابليس راى من آدم صفات العالم من الانفعاليات القابلة كالخوف والرجاء ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف ان
القابلية ايضا صفات الله سبحانه فانهما من الاستعداد الفايض عن الفيض الاقدس فلو لم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحق سبحانه
بجميع الاسماء ولم يعبده بها وابليس لم يعرف ذلك لانه جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية فما عرف الا ما هو من العالم فاستكبر وتعزز لاحتجابه
عن معرفة آدم وما عرف ان الذي حسبه نقصا كان عين كماله ولم يحصل لابليس هذه الجمعية التي لآدم لان ابليس مظهر الاسم المضل وهو من الاسماء

الداخلة في الاسم الله الذي مظهره آدم عليه السلام فلا يكون لابليس استعداد القبول لجمعية الأسماء والحقايق فلذلك شيطن
اى بعد حقيقت آدم بحسب مرتبهٔ خلافت تربيت ميكند همه عالم را و ممد و مبدء مظاهر جميع اسما و صفات را و شيطان كه
مظهر اسم مضل است هم تربيت از حقيقت آدم مى يابد پس حقيقت آدم خود مضل نفس خود بوده باشد در حقيقت بمظهر اسم
المضل و خود را از بهشت بزمين آورده تا هر كس را از افراد خود بكمالى كه لايق او باشد برساند و يكى از آن دو خانه كه
بهشت و دوزخ نام ويست برسد چنانچه مقتضاى استعداد اوست و اگر نه آن بودى كه شيطان مدد از آدم يافته
بودى بر آدم كى سلطنتش ميسر شدى و از اينجا ظاهر ميشود سر قول حق سبحانه وتعالى فلا تلوموني ولوموا انفسكم شيطان
گويد در قيامت كبرى مرا ملامت مكنيد زيرا كه اعيان انسان تقاضاى آنچه كرد و استعداد آنچه داشت بدان رسيد
پس اضلال شيطان آدم را و اخراج او را از جنت منافى خلافت و ربوبيت آدم نيست آدمى چيست برزخى جامع • صورت خلق
حق در وى واقع • نسخهٔ مجمل است و مخزونش • ذات حق و صفات بيچونش • متصل با رقايق جبروت • مشتمل بر حقايق ملكوت
باطنش در محيط وحدت غرق • ظاهرش خشك لب بساحل فرق • يك صفت نيست از صفات خدا • كه نه در ذات او بود پيدا •
هم عليم است و هم سميع و بصير • متكلم مريد و حى و قدير • همچنين از حقايق عالم • همه چيزى بود در و مدغم
خواهى افلاك خواهى اركان گير • خواه كان يا نبات و حيوان گير • صورت نيك و بد نوشته در و • سيرت ديو و دد سرشته در و
گر نه مرآت وجه باقى بود • از چه رو شد فرشته را مسجود • بود عكس جمال حضرت پاك • اگر ابليس بى بنزد چه باك •
فص حكمة نفثية في كلمة شيثية لما سبق ذكر معنى الفص والحكمة والكلمة لم يبق ما يجب التنبيه عليه في ترجمة كل فص الا معنى اتصاف
كل حكمة بصفتها وسبب اختصاص تلك الحكمة بالنبي الذي نسبت اليه الكلمة فاقول النفث لغة ارسال النفس رخوا وهنا عبارة عن ارسال
النفس الرحماني اعني افاضة الوجود على الماهيات الغائبة والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبية والعطايا الالهية في روع من
استعد لها وقلبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
الا فاجملوا في الطلب او عن النفث المخصوص باهل علم الروحانية والنيرنج والعزائم والرقى شرعيها وحكميها وهو بث الروحانية واصحاب
عزايم و فنون و نيرنجات حكميه و اهل معارف اسما و حروف و دعوات شرعيه بعد از قرآت و تلفظ و اعمال مخصوصه نفس بدان امر متوجه
اليه در مى دمند چنانكه مشهورست كه رسول صلى الله عليه وسلم دعوات خواندى و در دميدى همچنين از كبار امت ما توريث و حكمت
در آن آنست كه باطن مقلوبست به معانى الفاظ جاريه بر لسان و هر معنى از معانى منطوى بر سرى است از اسرار الهى كه مجبر ميشود
بروحانيت آن و خواننده بث آن روحانيت ميكند به بسط كردن آن در نفس و ارسال آن بحسب صورت در آن چيز كه
متوجه آنست پس حاصل معنى اين كلام آن باشد كه خلاصهٔ علومى كه متعلق است بعطاياى حاصل آمده از مرتبهٔ وهابيت
و مبدائيت حق سبحانه يا خلاصهٔ علوم حاصل آمده بر سبيل وهب و تفضل لا على سبيل الكسب والتعمل يا خلاصهٔ علوم
روحانيات متحقق و ثابت است در حقيقت روحانيت شيث على نبينا و عليه الصلوة والسلام وانما خصت الحكمة النفثية به
لانه اول انسان حصل له العلم بالاعطيات الحاصلة من مرتبة المصدرية المفيضة ونزلت عليه العلوم الوهبية الدينية ونزلت عليه
علوم الروحانيات والملائكة المختصة بالتسخير والتصريف والتصرف في الاكوان بالاسماء والحروف والكلمات والآيات وما شاكل

ذلك ولما كان اول المراتب المتعقلة التعين الجامع للتعينات كلها وله احدية الجمع وكان المرتبة التي تليه مرتبة المصدرية الفياضة
وكان آدم عليه السلام صورة المرتبة الاولى كما كان شيث عليه السلام مظهر الثانية قدم الفص الآدمي في الذكر وجعل الشيثي تلوه وثانيا
للوجود الخارجي و چون آدم عليه السلام بعد از مفارقت هابيل از حضرت وى از حق سبحانه وتعالى موهبتى طلبيد كه تسكين توجع
فقدان هابيل بآن حاصل آيد حق سبحانه شيث را عليه السلام از محض وهب بدو عطا فرمود و همچنين مرتبه حاصل شد او را
از محض عطا بود لاجرم شيخ رضى الله عنه درين فص بحث عطا و تحقيق بعض اقسامش ميكند و ميگويد اعلم ان اعطيات
الحق سبحانه الاعطيات اما بفتح الهمزة وتخفيف الياء جمع اعطية وهي جمع عطاء فهي جمع الجمع واما بضم الهمزة وتشديد الياء
جمع اعطية على وزن امنية وبالجملة فاعطيات الحق سبحانه وتعالى مشتملة على اقسام جمة وانواع كثيرة منها اي من تلك الاقسام
انه اي الحق سبحانه وتعالى يعطي عطاء للنعم اي ليظهر النعمة وجوده بان يكون مقصوده تعالى اظهار الانعام خاصة بلا طلب عوض
من المعطى له من حمد او شكر او غير ذلك آنچه از جود واهب ميرسد از عطايا جز بهر اظهار جود نيست و در مقابل آن از موهوب له
نه عمل طلبد و نه حمد و نه شكر منعم و ثنا زهى فيض فضل تو از حد فزون • نگنجد در افضال تو چند و چون • منزه عطايات ز شوب غرض
مبرا نوالت ز نيل عوض • اگر كسى گويد منعم عليه طالب است شكر منعم در شريعت جواب گوييم كه شكر منعم كه بر منعم عليه واجب
است از جهة عبوديت است از جهة انعام منعم كه هر كس كه شكر منعم حقيقى از جهت نعمت كند او عبد المنعم باشد نه عبد الله ولا يكون هذا
العطاء الا من اسمه الوهاب الذي هو المعطي ابتداء من غير مقابلة وجزاء بحيث تملك الموهوب له الشيء الموهوب بعد قبوله اياه ووقوعه
عنده باطيب موقع وتمام ذلك لا يكون الا في النشأة الجنانية او فيما يدوم اثره كالايمان والتوفيق للاعمال الصالحة فاما ما عداها
مما يتعلق بهذه النشأة الدنيوية فكلها امانة وعارية واجب ردها فلا يملكها الموهوب له حقيقة وسماها الاعطية الحاصلة من الاسم
الوهاب للقابلين المستعدين لها منطوية على قسمين مندرجين تحتها احدهما عطية ذاتية اي مستندة الى ذات الالوهية احدية جمع
جميع الاسماء اذ الذات من حيث هي هي لا تعطي عطاء ولا تتجلى تجليا وثانيهما عطية اسمائية من حيث حضرة من حضرات الاسماء بحسب
قبول المتجلى له وخصوص قابليته ومقامه فان قلت العطايا الحاصلة من الاسم الوهاب اسمائية فكيف تنقسم الى الذاتية والاسمائية قلت المراد
بالعطايا الذاتية ما يكون مبدؤها الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وان كان لا يحصل ذلك الا بواسطة الاسماء والصفات
اذ لا يتجلى الحق سبحانه من حيث ذاته للموجودات الا من وراء حجاب من الحجب الاسمائية وبالاسمائية ما يكون مبدؤه صفة من الصفات
من حيث تعينها وامتيازها عن الذات فعلى هذا يمكن ان يكون بعض العطايا الحاصلة من الاسم الوهاب ذاتية فالذاتية اي فالعطايا
الذاتية لا تكون ابدا الا عن تجل الهي اي تجلي حضرة هذا الاسم الجامع الذي هو احدية جمع جميع الاسماء لا تجلي الذات الاحدية لما عرفت
غير مرة ان لا حكم ولا رسم ولا تجلي ولا غير ذلك في الاحدية الذاتية فيكون تعين التجلي من حضرة الالوهية فيضاف التجلي لهذا السر
الى ذات الالوهية لا الى مطلق الذات والتجلي من الذات لا يكون الا على صورة المتجلى له وهو العبد وبحسب استعداده كان الحق
يظهر في مرايا الاعيان بحسب استعداداتها وقابلياتها بظهور احكامه بها وغير ذلك لا يكون عطايا ذاتيه را مراتب است اول
فيض اقدس است كه فايض ميشود از ذات حق هم بر ذاتش و حاصل ميگردد از وى اعيان و استعدادات و دوم آنكه فايض
ميشود بر طبايع كليه خارجيه از اين اعيان و سيم آنكه فايض ميشود از آن طبايع بر اشخاص موجوده بحسب مراتب ايشان و اين

عطای ذاتی بهیئت احدیت الغیب است کقوله تعالی وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر وبحسب اسما وصفات ومظاهر وقوابل آن متکثر ومتعدد
میگردد وعطایای اسمائیه بخلاف اینست چه صادر از اسم رحیم را مضادتست با صادر از اسم منتقم از برای تعیّن هر یک بمرتبه
معیّنه ومصدر عطای ذاتی از روی اسما اسم الله است ورحمن ورب وغیر آن از اسمای ذات واما العطایا الاسمائیة فتکون ابداً مع الحجاب
ای مع حجابیة التعین الاسمی بما به یمتاز احد الاسماء عن الآخر وتغایره لا غیر واهل الذوق والوجدان یفرق بینهما ای بین العطایا الذاتیة
والاسمائیة عند حصول الفیض والتجلی ویعرف منبع فیضانه بمیزانه الخاص له الحاصل من کشفه والمراد باهل الذوق من یکون حکم تجلیاته
نازلا من مقام روحه وقلبه الی مقام نفسه وقواه کانه یجد ذلک حسا ویدرکه ذوقا بل یلوح ذلک من وجوههم قال تعالی تعرف فی
وجوههم نضرة النعیم وهذا مقام الکمل والافراد ولا یتجلی الحق بالاسماء الذاتیة الا لهم تجلی سه قسم است یکی تجلی ذات وعلامتش اگر از
بقایای وجود سالک چیزی مانده بود فنای ذات وتلاشی صفاتست در سطوات انوار وآنرا صعقه خوانند چنانکه حال موسی علیه السلم
گاه در اثنای تجلی از خود بستدند وفانی کردند فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا واگر از بقایای وجود فانی بکلی منخلع شده باشد
وحقیقتش بعد از فنا وجود بقا مطلق واصل گشته بنور ازلی ذات ازلی را مشاهده کنند واین خلعتیست که خاص رسول را
صلی الله علیه وسلم بخشیدند وبرتبتیست که خاصه او را جشانیدند واز طیبات این جام جرعه در کام جان خواص متابعان
او چکانیدند قسم دوم از تجلیات تجلی صفاتست وعلامت آن اگر ذات قدیم بصفات جلال تجلی کند از عظمت وقدرت وکبریا
وجبروت خشوع وخضوع بود واذا تجلی الله لشیء خشع له واگر بصفات جمال تجلی کند از رافت ورحمت ولطف وکرامت سرور وانس
ومعنی این نه آنست که ذات ازلی تعالی وتقدس به تبدل وتحول موصوف بود تا وقتی بصفت جلال متجلی شود ووقتی بصفت جمال
ولکن بمقتضای مشیت واختلاف استعدادات گاهی صفت جلال ظاهر بود وصفت جمال باطن وگاهی برعکس قسم سیم تجلی
افعال است وعلامت آن قطع نظر از افعال خلق واسقاط اضافت خیر وشر ونفع وضر بدیشان واستوا مدح وذم وقبول
ورد خلق بود چه مشاهده مجرد فعل الحق سالک را از اضافت افعال بخود معزول گرداند واول تجلی که بر سالک آید تجلی افعال بود وآنگاه
تجلی صفات وبعد از آن تجلی ذات شهود تجلی افعال را محاضره خوانند وشهود تجلی صفات را مکاشفه وشهود تجلی ذات را مشاهده ولا
یقبل القابل هذه الاعطیات ای اعطیات الحق سبحانه ذاتیة کانت او اسمائیة الا بما هو علیه ای الا بمقدار ما یکون القابل علیه من الاستعداد
فان التجلیات فی حضرة القدس ومنبع الوحدة وحدانیة النعت هیولانیة الوصف لکنها تنصبغ عند الورود بحکم استعدادات
القوابل ومراتبها الروحانیة والطبیعیة والمواطن والاوقات وتوابعها کالاحوال والامزجة والصفات الجزئیة فیظن لاختلاف
الآثار ان التجلیات متعددة بالاصالة فی نفس الامر ولیس کذلک قال سبحانه وتعالی وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر فکان الحق
سبحانه واحد من جمیع الوجوه کذلک فیضه واحد کما اخبر لا کثرة فیه الا بالنسبة الی القوابل اعلم ان من المتفق علیه عند اهل الکشف
واهل النظر الصحیح من الحکماء ان حقایق العالم المسماة عند بعضهم بالماهیات الممکنة غیر مجعولة وکذلک استعداداتها الکلیة التی بها تقبل الفیض الوجودی
من المفیض الحق سبحانه والوجود الفایض واحد بالاتفاق بینا وبینهم وهو مشترک بین جمیع الماهیات الممکنة فاذا کان کذلک فالتقدم
والتأخر الواقع بین الاشیاء فی قبول الوجود الفایض من الحق انما موجبه التفاوت استعدادات تلک الماهیات فان من الاستعداد
ما یقبل الفیض اسرع واتم وبدون واسطة کالقلم الاعلی المسمی بالعقل الاول وان لم یکن الاستعداد تاما جداً تأخر القبول وکان بواسطة

او وسایط کما وقع وثبت شرعا وکشفا وعقلا والموجب للتفاوت بالنقص والتمام الاستعدادات لا غیر والفیض واحد والاستعدادات
مختلفة متفاوتة مثل ورود النار علی النفط والکبریت والحطب الیابس والاخضر فلا شک ان اوّلها اسرعها قبولا للاشتعال والظهور
بصورة النار النفط ثم الکبریت ثم الحطب الیابس ثم الاخضر فانت اذا امعنت النظر فیما ذکرنا رأیت ان علة سرعة قبول النفط الاشتعال
قبل غیره ثم الکبریت کما ذکر لیست الا قوة المناسبة بین مزاج النفط والنار واشتراکهما فی بعض الاوصاف الذاتیة التی بها کانت
النار نارا وکذلک سبب تأخر قبول الحطب الاخضر الاشتعال انما موجبه حکم المباینة التی تضمنها الحطب الاخضر من البرودة والرطوبة
المنافیة لمزاج النار وصفاتها الذاتیة وهو ای الاستعداد او قوله ای ما یدل علیه قوله عز وجل اعطی کل شیء سواء کانت شیئیته شیئیة
ثبوتیة او وجودیة فانه کما ان الحق سبحانه اعطی الاشیاء الثبوتیة فی مرتبة العلم الاستعدادات الکلیة الغیر المجعولة التی بها تقبل الوجود
کذلک اعطی الاشیاء الوجودیة فی مرتبة العین الاستعدادات الجزئیة المجعولة التی بها تقبل الاحوال الوجودیة فالاستعداد
الکلی ما به قبلت مثلا الوجود من الحق سبحانه حال تعیین الارادة لک من بین الممکنات وتوجه الحق تحرک للایجاد والاستعداد
الجزئی ما قبلت به بعد الوجود من الاحوال الوجودیة اذ کل منها بعدک لا محالة کما قال تعالی لترکبن طبقا عن طبق ای حالا هو متولد عن
حال والکلی الذی به قبلت وجودک لیس وجودیا بل هو عبارة عن حالة غیبیة لعینک الثابتة وما سواه من الاستعدادات
الجزئیة المشار الیها وجودیة وبالجملة فهو سبحانه اعطی کل شیء علما وعینا خلقه ای ما قدر له من الاستعداد الکلی والجزئی وما یتبعهما فمن ذلک
ای من قبیل ما قدره الله سبحانه واعطاه کل من الاستعداد کلیا کان او جزئیا حضرت ذو الجلال والاکرام جواد علی الاطلاق وفیاض
علی الدوام است بحسب فیض اقدس بصور استعدادات وقابلیات تجلی فرمود وخود را در مرتبه علم بر جمله اعیان نمود پس
از آن بفیض مقدس اعیان را علی قدر استعداداتهم خلعت وجود بخشید ولباس هستی پوشانید فالقابل لا یکون الا من فیضه الاقدس
والمقبول لا من فیضه المقدس آن یکی جودش گدا آرد پدید ، وان دگر بخشد گدا را زاد و برید ، وبعد اتصاف الاعیان بالوجود
هر حالی از احوال ایشان معدّ حالی دیگرست وهر کمالی ممد کمالی دیگر ابد الآبدین استعدادات در فزایش است وکمالات علی حسب الاستعدادات
در نمایش نه استعدادات را غایتی ونه کمالات را نهایتی شعر تعالی الله زهی دریای پر شور ، که دو تشنه آرد تشنگی زور ، اگر از دی تشنه صد
جرعه نوشد ، برای جرعه دیگر خروشد ، گذشت از جیب وجوی از جون وازچند ، نه آب آخر شود نی تشنه خرسند ، وقد یکون العطاء
ذاتیا کان او اسمائیا عن سؤال واقع من المعطی له بالحال الاستعدادی او الحال الباعث علی السؤال باللسان ولم یرد رضی الله عنه
منها بالحال ما یقابل الاستعداد بل ما یعمّهما جمیعا اذ لو لا ذلک لم یکن حینئذ احد الاقسام الذی هو السؤال بالاستعداد مذکورا اثنانیا
فلا یصح حینئذ قوله لا بد منه ای من السؤال بالحال فانه قد یحصل العطاء الی المعطی له من غیر سؤال منه بلسان الحال ومثال السؤال بلسان الاستعداد
سؤال الاسماء الالهیة ظهور کمالاتها وسؤال الاعیان الثابتة وجوداتها الخارجیة ومثال السؤال بلسان الحال سؤال الجایع بطلب بجوعه الشبع
والعطشان بیان بعطشه الری والی لسان الحال اشار من قال شعر وفی النفس حاجات وفیکم فطانة ، سکوتی بیان عندکم وخطاب
چه حاجتست که گویم که حال من چونست ، چو روی زرد من از خون دیده گلگونست ، وفرق میان استعداد وحال آنست که صاحب
استعداد را شعور نمی باشد بتفاصیل استعدادات جزئیه که مقتضی بود فیضان معانی جزئیه را الا اذا کان من کمّل الافراد
الکاشفین باحوال الاعیان الثابتة فی علمه سبحانه العارفین بسر القدر وصاحب حال را اکثر من کان شعور می باشد بحال خویش

دمی داند که باعث بر سؤال اجمال اوست والعنایة لابد فی العطاء من سؤال الاستعداد ولا یتخلف عنه العطاء واما الحال فهو الباعث
علی الطلب وهو ایضا من الاستعداد فلو لم یکن فی الاستعداد الطلب لم یحصل الداعیة ولکن قد یکون العطاء بدونه وهو لا یقتضی حصول
العطاء علی القطع اوعن سؤال ای وقد یکون العطاء عن سؤال بالقول ای باللسان والسؤال بالقول یشتمل علی قسمین احدهما سؤال بالطبع
بان یکون الباعث علی السؤال الاستعجال الطبیعی فان الانسان خلق عجولا بالطبع ویطلب الکمال قبل حلول اوانه وذلک لان
من شان الطبیعة وطینه وطینة ابینا الاقرب ان یقتضی بما یستقر فیه کمالا عاجلا وهذا القسم من السؤال اما ان یوافقه
سؤال الاستعداد اولم یوافقه فان وافق فلا بد من وقوع المسؤل فی الحال وان لم یوافق فلا یقع فی الحال البتة سایلی که استعجال طبیعی
که بحکم خلق الانسان عجولا در وی مرکوز است باعث میگردد او را تا از حق سبحانه وتعالی چیزی بطلبد وملتمس خود میخواهد
وحال آنکه هنوز وقت رسیدن آن مطلوب نرسیده است مر آینه از سر الامور مرهونة باوقاتها غافل است وسؤال وی پیش از
وقت بی حاصل چو پیش از وقت در کار شتابی نجست وجو بجز حرمان نیابی نشان میوه پیدا نیست بر شاخ میفکن
سنگ سوی شاخ گستاخ وثانیهما سؤال بغیر الطبع وهو ایضا قسمان الاول سؤال امتثال للامر الالهی فی قوله تعالی ادعونی استجب
لکم فهذا السایل هو العبد المحض الذی لا یشوب سؤاله عبودیة نسبة اختیار ولا ارادة مطلوب ولا طلب مراد کما قیل
سقطت اختیاری اذ فنیت بحکم عنی فلا ارجو ولا انطلب لیس المحب حقیقة من یشتهی او یشتکی او یرتجی او یرهب پس سؤال این
داعی بلسان مقال از برای امتثال امر حضرت ذو الجلال است نه از برای حصول حاجات ووصول بمرادات جون طمع خواهد زسلطان دین
خاک بر فرق قناعت بعد ازین گر گدای خواست شاهی جون کنم گر ذلت خواست عزت کی تنم چه آید مرا ست از طلب غیر حق وعزات
از مشاهدهٔ غیر جمال مطلق نه از دامیل مطالب دنیویه ونه رغبت آرب اخرویه بل نظره علی الحق جمعا فی مقام وحدته وتفصیلا فی مظاهره
فاذا اقتضی الحال السؤال للتفاضل تسال عبودیة واذا اقتضی التفویض والسکوت سکت در بحر صفات پاک بینی جون وجرا کشتی صنع
فتاده فی دست ونه یا ملاح ارادت است برین حاکم که وقتی گر بسیر کنم در دریا دعا را زمانیست خاص که در آن زمان دعا
فاضلتر وآن وقتی بود که بنده در دل خود رغبتی صادق وانشراحی وانفتاحی واستیناسی به عاملت بده کند وسکوت را اوانیست
معین که در آن اوان سکوت فاضلتر وآن وقتی بود که بنده در دل خود دهشتی وتحرجی وانقباضی واحتشامی در دعا یابد ایوب صلوات
الرحمن علیه در حالت ابتلا وشدائد محنت وبلاها دام که حالش مقتضی رفع بلا نبود طریق مصابرت می سپرد جون حالش مقتضی آن
گشت و یا درب انی مسنی الضر برآورد ع تا لم ایرانا لها خوش آید بش از دو عالم ناله وغم بایدش والثانی فی سؤال بمقتضی
الحکمة والمعرفة ای بسبب اقتضاء الحکمة والمعرفة السؤال وذلک لانه ای السایل یقتضی الحکمة والمعرفة امیر متصرف فی رعایاه سواء کان رعیته
اهل العالم کله او اهل مملکته او اهل داره او بدنه بقواه العلمیة والعملیة علی حسب مرتبة السایل لکن ازمة امورهم کتکمیل لمصالحهم عالم بان
عند الله امورا من مصالحهم قد سبق العلم الالهی بانها لا تنال الا بعد سؤال منه الله سبحانه ویدعوه لیحصل تلک الامور
وتوصلهم الیها لانه یجب علیه ای علی ذلک السایل ان یسعی حسب المقدور فی ایصال کل ذی حق من رعایاه الی حقه والذی یدل
علی هذا الوجوب مثل قوله صلی الله علیه وسلم ان لا ملکت الذین لیستامرون لتر ینک کالازواج والاولاد فی الآفاق وکالقوی الروحانیة
والجسمانیة فی الانفس علیک حقا ینبغی ان توصلهم الیه وکذلک لنفسک اماره کانت او لوامة او مطمئنة فان لها فی کل مرتبة علیک حقا یجب

ایصالها الیه وکذلک لعینک فلا تمنعها عن حقها کالنوم مثلا وکل المنع وکذلک لزورک الذین یزوروک الحدیث اما حیث بیان حال
ارباب سؤال بلسان مقال واما اولیا الله طایفه هستند که بالکلیه زبان مقال از سؤال فرو بسته اند وهموار در زاویه سکوت
در رضا نشسته ع از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضا شد حرام در قضا ذوقی همی بینند خاص گر ایشان آید طلبکردن خلاص
وباعث ایشان برین معنی آنست که دانسته اند که هر چه حضرت حق عز شانه از کمال و نقصان ورنج وحرمان نسبت با ایشان
در قضای سابق خویش تقدیر فرموده است بی آنکه طلب وسؤال وتضرع وابتهال ایشان در میان باشد بدیشان خواهد رسید
پس ایشان بتطهیر محل که قابل واردات وتجلیات حقانی است مشغول گشته اند وباطن را از کدورات تعلقات فانیه وتخیلات فاسده
پاک کرده تا جون آینهٔ دلهای ایشان از زنگ علایق وزنگ عوایق جلا یابد اعیان حقایق در وی جمال نماید وصور تجلیات
الهی کشوف ومعاین شود ع اندیشه را رها کن ودل ساده شو تمام جون روی آینه که نقش ونگار نیست جون ساده شد زنقش همه
نقشها درو ست آن ساده روز روی کسی ترا بار نیست جون روی آهنی زصفا این هنر بیافت تا روی دل جه یابد کو را غبار نیست
گویم جه یابد اگویم غمش بهاست تا دلستان نگوید گو راز دار نیست وجماعتی ازین طایفه مذکور بعد از علم باقتضای حق سبحانه وتعالی
وتقاعد از تلبس بسؤال ودعا یقین می دانند که علم حق سبحانه در جمیع احوال تابع است مر ان امرا که عین ثابته بنده حالة الثبوت
در غیب مطلق بران بوده پیش از پوشیدن خلعت وجود عینی وتحقیق در می یابند که آنچه از منافع مر ایشانرا حاصل است
وآنچه از مضار بدیشان واصل هم از ایشانست زیرا که حکم قضا وقدر تابع علم حق است سبحانه وعلم تابع معلوم که عین ثابته است
والی هذا المعنی اشار من قال ع ای عین تو نسخهٔ کتاب اول مشروح در آن صحیفهٔ اسرار ازل احکام قدر جو بود در وی مدرج
حق کرده باحکام کتاب تو عمل وهیچ جماعت از اهل الله بزرگ قدرتر وصاحب کشف تر ازین جماعت نیستند ایشانند
که بر سر قدر واقف ومطلع اند واین جماعت نیز بر دو قسم اند یکی آنکه سر قدر را علی طریق الاجمال می داند ودیگری آنکه بر وجه تفصیل
می شناسد واین قسم اخیر که مفصلا می داند اعلی واتم است از آنکه مجملا می داند واین علم حاصل علی سبیل التفصیل یا باعلام حق باشد بنده را
بآنچه عین او اعطا می کند از علم بدان طریق که القا کند در روح وقلب بنده وداو را دانا سازد بدان که عین ثابتهٔ او مقتضی این احوال
معینه است بی آنکه مکاشف شود بعین ثابته واحوالش یا برفع کردن حجاب از روی عین ثابته واطلاع دادن بر طریان اشتغالات
احوال غیر متناهیه بران تا بنده مشاهدهٔ عین ثابته کند ومطلع گردد بر لوازم واحوال او پس اگر عین این عبد مظهر اسم جامع باشد
جون عین ثابتهٔ خاتم النبوة صلی الله علیه وعلی آله وسلم اطلاع او بر عین خویش اطلاع باشد بر جمیع اعیان جه عین او محیط همه اعیانست
جون احاطهٔ آن اسم که این عین مظهر اوست بر جمیع اسما واگر قریب باشد بدان عین در احاطه اطلاع او بر اعیان بحسب آن تواند
بود واگر او را اصلا احاطه نباشد جز بر عین خویش مطلع نشود واین مکاشف مطلع بر عین ثابتهٔ خود از آن قسم دیگر اعلاست جه
علم او بنفس خود بنیز از علم حق است به وبدان سبب که اخذ این هر دو علم از معدن واحد است که آن عین ثابتهٔ عبد است وفرق میان العلمین
آنست که علم حق سبحانه بدان عین لذاته است نه بواسطه امری دیگر وعلم عبد بعین خویش واحوالش بواسطه عنایت الهی است در حق او
ومن این عنایت نیز از جملهٔ احوال عین ثابتهٔ اوست وصاحب این کشف جون بعنایت حق بر احوال عین ثابتهٔ خویش مطلع شود
دریابد که این عنایت هم از جملهٔ مقتضیات احوال عین ثابتهٔ اوست لاجرم گوید ع کان قدم نیستان شکرم هم زفی می رسد و من شکرم

اما بدان که عنایت حضرت حق وفیض پادشاه مطلق سبحانه وتعالی بر دو قسم است قسمی آنست که عین ثابته باستعداد خود اقتضای
آن میکند واین عنایة بحسب فیض مقدس است وتابع مر عین ثابته را وقسمی دیگر آنکه ذات الهیه مقتضی آنست نه عین ثابته واین عنایت
بحسب فیض اقدس است که اعیان واستعداداتش اثری از آثار اوست وفیض مقدس نیز تابع اوست فالامر کله یرجع الیه سبحانه منه
ابتدا والیه انتهاؤه ولا اثر لغیره فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة السبوح المسبح والمنزه عن کل نقص وآفة کالقدوس بمعنی المقدس ولما
کان بعد المرتبة الالهیة والمبداییة عالم الارواح التی هی العقول المجردة ولهم تنزیه الحق سبحانه من النقایص الامکانیة لانه جمیع کمالاتهم بالفعل
موجودة ونقصانهم انما هو احتیاجهم وامکانهم بحسب وجوداتهم المتعینة وذواتهم المقیدة وکل منزه انما هو ینزه الحق عما فیه من النقص اردف
الحکمة النوحیة بالحکمة السبوحیة ولما کان الغالب علی نوح علیه السلم تنزیه الحق سبحانه لکونه اول المرسلین ومن شان الرسول ان یدعو
امته الی الحق الواجب المنزه عن النقایص الامکانیة وینفی الآلهة عن کل ما وقع علیه اسم الغیریة وان کان یعلم انه ایضا مجلی الهی وکان الغالب
علی قومه عبادة الاصنام وهو ینزه عنها قارن الحکمة السبوحیة بالکلمة النوحیة التنزیه ای تنزیه الحق سبحانه الصادر من العبد المنزه عن
امور یوجب استحالة واستقباحه بحکم العقل العادی وعقل العرف تحدید وتخصیص منه للمنزه الحق سبحانه بما عدا ما یثبت له تلک الامور
اذ قد میزه ای العبد المنزه الحق المنزه عما لا یقبل التنزیه عن تلک الامور ولا یکون تلک الامور مثبتة عنه ولاشک ان تمیزه عنه تحدید
وتخصیص له بما سواه فیکون التنزیه عین التحدید وعلی قیاس ذلک فالاطلاق ایضا لمن یجب هذا الوصف ای الاطلاق وتقییده بتقییده
بالاطلاق فانه ای عند التقیید بالاطلاق الا انه مقید بالاطلاق اعلاه العبد المنزه باطلاقه ای جعل رتبته فوق رتبة المقیدات بسبب تقییده
له بالاطلاق ولم یتنبه ان ذلک ایضا تقیید مناف للاطلاق الحقیقی اذ الاطلاق الحقیقی یشترط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بمعنی
انه اطلاق ضد التقیید بل هو اطلاق عن الوحدة والکثرة المعلومتین وعن الحصر ایضا فی الاطلاق والتقیید وفی الجمع بین کل ذلک والتنزه
عنه فیصح فی حقه کل ذلک حال تنزهه عن الجمع فینسب کل ذلک الیه وغیره ویسلب عنه علی السواء لیس احد الامرین باولی من الآخر وکان المنزه
بالتنزیه العقلی ناقص المعرفة لکونه مقیدا للمطلق ومحددا لما لا حد له فکذلک المشبه من غیر تنزیه غالط لان التشبیه تقیید وتحدید ایضا
للمطلق الذی لا حد لقیده وحصره وذلک لان المشبه یشبهه تعالی بالجسمانیات ویحصره فیها والمنزه ینزهه عنها کذلک کل واحد
منهما قیده اذ لم یفهموه وحده بمعلومه وحقیقته تعالی یقتضی الاطلاق واللاحصر فالجامع بین التنزیه والتشبیه ازان جهة که مقید حق مطلق است
ناقص المعرفات زیرا که محدد حق غیر محدود است پس مقدار آن امور که حق را ازان تنزیه کرده است از معرفت تعینات
نور وتنوعات ظهور وسبحانه محروم ومهجور است شعر لا تنزل دارها بشرق نجد ۔ کل نجد للعامریة دار ۔ ولها منزل علی کل ماء
وعلی کل دمنة آثار ۔ وهمچنین مشبه من غیر تنزیه ناقص است همچون مجسمه که در تشبیه حدی پیدا کردند ومطلق را مقید داشت
اما کسی که میان تنزیه وتشبیه جمع کرد وهر یک را در مقام او ثابت داشت وحق را سبحانه وتعالی بوصفی التنزیه والتشبیه وصف
کرد فهو العارف المحق والکامل المحقق قال الشیخ رضی الله عنه فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا وان قلت بالتشبیه کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مسددا وکنت اماما فی المعارف سیدا یعنی چون دانستی که هیچ تنزیهی بی شایبه تقیید نیست
وهیچ تشبیهی بی شایبه تحدیدی نی پس اگر قایل به تنزیه شوی مقید باشی واگر قایل به تشبیه گردی محدد ی واگر بین الامرین جمع
کنی بر طریق استقامت وسداد ی ودر میان ارباب معارف امام واوستادی زیرا که روی بمتابعت انبیا علیهم السلم نهاده

و داد این دو مقام کما ینبغی داده تنزیه از حیثیت حقیقت وذات وتجرد از مظاهر کاینات است وتشبیه باعتبار ظهور او در مرائی
اکوان ونمود او در ملابس اشکال والوان وفی المثنوی المولوی قدس سره من افاده شعر گاه خورشید وگهی دریا شوی
گاه کوه قاف وگه عنقا شوی ۔ تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ۔ ای برون از وهمها وز بیش بیش ۔ از تو ای بی نقش با چندین صور
هم موحد هم مشبه خیره سر ۔ قدوة المحققین شیخ صدر الدین قونیوی رضی الله عنه در کتاب مفتاح الغیب باعتبار مرتبه
تنزیه می فرماید کل ما یدرک فی الاعیان ویشهد من الاکوان بای وجه ادرکه الانسان وفی ای حضرة حصل الشهود ما عدا الادراک
المتعلق بالمعانی المجردة والحقایق فی حضرة غیبها بطریق الکشف ولذلک قلت فی الاعیان ای ادرک فی مظهر ما کان الکان فانما
ذلک المدرک الوان واضواء وسطوح مختلفة الکیفیة متفاوتة الکمیة او اشباحا تظهر فی عالم المثال المتصل بخیال الانسان او المنفصل عنه
من وجه علی نحو ما فی الخارج او ما مغایر لما فی الخارج وکثرة الجمع محسوسة والاحدیة فیها معقولة او محدودة وکل ذلک احکام
الوجود او قل صور نسب علمه او صفات لازمة له من حیث اقترانه بکل عین موجود بسر ظهوره فیها وبها ولها وحجبها کیف شئت
واطلقت لیس هو الوجود فان الوجود واحد ولا یدرک بسواه من حیث ما یغایره و در تشبیه فاتحه باعتبار مرتبه تشبیه
می فرماید کل ما یری ویدرک بای نوع کان من انواع الادراک فهو حق ظاهر بحسب شان من شئونه الباطنة بتنوعه وتعدده
ظاهرا من حیث المدارک التی هی احکام تلک الشئون مع کمال احدیته فی نفسه ای الاحدیة التی هی منبع لکل وحدة وکثرة وبساطة
وترکیب وظهور وبطون فافهم وچون شیخ رضی الله عنه تنبیه کرد بر نقصان معرفت حق سبحانه وتعالی بحسب صفات تنزیهی بحت
وحال معرفت او باعتبار تشبیه فقط بمقایسه معلوم شد تصریح می فرماید بمعرفة کاملة جامعة بین التشبیه والتنزیه که بنده از قبل
شارع بآن مامورست وبمقتضای شرایع بران ماجور پس میگوید واعلم ان الطریق الحق الذی طلب الله سبحانه مثل قوله
اجبت او اردت ان اعرف فخلقت الخلق ان یعرفوه به هو ما جاءت به السنة الشرایع المنزلة علی الرسل صلوات الله علیهم اجمعین
کما یشیر الیه قوله وتعرفت الیهم ای بالسنة الشرایع فعرفونی ای علی ما عرفتهم فیما تعرفت الیهم فی وصفی الجامع بین التنزیه والتشبیه
لانه تعالی نزه وشبه وجمع بینهما فی آیة واحدة فقال لیس کمثله شیء فنزه وهو السمیع البصیر فشبه وهو جمع بینهما بل فی نصف هذه الآیة وهو
قوله لیس کمثله شیء جمع بین التنزیه والتشبیه علی قول من یقول ان الکاف غیر زایدة فان فیه نفی مماثلة الاشیاء لمثله فمثله المنزه
وهو اثبات المثل المنزه وهو عین التشبیه فی نفس التنزیه بمعنی ان المثل اذا نزه فبالاولی ان یکون الحق منزها عن کل ما ینزه عنه مثله
لان تنزیه المثل المثبت فی هذه الآیة موجب لتنزیهه بالاولی والاحق وکذلک النصف الثانی فانه صریح فی التشبیه ولکنه فی
التحقیق وتدقیق النظر الدقیق عین التنزیه الحقیقی فی صورة التشبیه لان قوله وهو السمیع البصیر یفید تخصیصه باثبات السمعیة والبصریة
بمعنی انه لا سمیع ولا بصیر فی الحقیقة الا هو فهو السمیع بعین سمع کل سمیع والبصیر بعین بصر کل بصیر فهو تنزیه تعالی عن ان یشارکه غیره فی
السمع والبصر وهو حقیقة تنزیه المحققین فلا یتعدی ای لا یتجاوز ما جاءت به السنة الشرایع فی وصفه تعالی عقل منور فهم کامل بل یؤمن
علی الوجه الذی اراده الله من غیر تاویل بفکره فتنزیهه الفکری یجب ان یکون مطابقا لما انزله علی السنة الرسل صلوات الله علیهم وفی
کتبه المنزلة علیهم والا فهو منزه عن تنزیه العقول المتعینة فی القوی المزاجیة المقیدة الجزویة مقیدة جزویة کذلک بحسبها وانی للمقید الجزوی
ان یدرک الحقایق المجردة المطلقة من حیث هی کذلک الا ان ینطلق عن قیوده او بتقیید المطلقات بحسب شهوده او وجودها بحیث درک عقل

و وهم و فهم و حواس و قیاس کنه ذات حق سبحانه از آن منزه و مقدس است چه این همه محدث اند و محدث جز ادراک محدث
نتواند کرد و دلیل وجود او هم وجود اوست و برهان شهود او هم شهود او. به تو بدو شناس او را نی بخود. راه از وخیزد به دنی از خرد
و صاحب روشنائی حکیم سنائی فرماید قدس سره. عقل در رهبر و لیک تا در او. فضل او مر ترا برد بر او. کو نماید دراموزی راه
از خدای بکاشدی آگاه. بخودش کس شناخت نتوانست. ذات او هم بدو توان دانست. ای شده از نهاد خود عاجز. کی شناسی
خدای را هرگز. تو که در ذات خود زبون باشی. عارف کردگار چون باشی. عقل نه کحل آشنائی او. بی خبر بود از خدائی او.
نیست از راه وهم و عقل و حواس. جز خدا هیچکس خدای شناس. عقل را خود کسی نهد تمکین. در مقامی که جبرئیل امین
کم از کنجشکی آید از هیبت. جبرئیل بدان همه صولت. وقد علم مما ذکرنا ان معرفة الحق سبحانه بعد ورود الشرایع وارسال
الرسل انما هی بالجمع بین التنزیه والتشبیه علی وجه یطابق ما جاءت به الشرایع واما قبل ورود الشرایع واخذ العلم والمعرفة منها
فالعلم به سبحانه تنزیهه عن سمات الحدوث والترکیب والافتقار وهو التنزیه المشهور عقلا ولا یتجاوزه العقل بمقتضی فکره اصلا فالعارف
حقیقة صاحب معرفتین احدیهما معرفة تقتضیها العقل والدلیل قبل ورود الشرایع واخذ العلم والمعرفة منها وثانیتهما معرفة تلقاها
العارف وتلقاها من قبل الشارع ولکن شرطها ای شرط المعرفة المأخوذة من الشارع ان یرد العارف علم ما جاءت الشرایع به
عن الدلیل العقلی الی الله سبحانه ویؤمن به وبکل ما جاءت به الشرایع علی الوجه الذی اراده الله سبحانه من غیر تأویل بفکره ولا تحکم
علی ذلک برأیه ونظره لان الشرایع انما انزلها الله سبحانه لعدم استقلال العقول البشریة بادراک الحقایق علی ما هی علیه فی علم الله
سبحانه فان کشف الله سبحانه لرای للعارف عن العلم بذلک ای بما جاءت به الشرایع ووهبه علما تم ادرک الاوضاع الشرعیة ومنحه
اطلاعا علی حکم من الاحکام الدینیة الاصلیة والفرعیة بالاخبارات الالهیة التی تحیلها العقل بقوته الفکریة فذلک الکشف والاطلاع
من باب العطاء الالهی والفیض الرحمانی الذاتی وقید الذاتی لم یوجد فی بعض النسخ وقد تقدم بیان العطاء الالهی وانواعه
فی فص شیث علیه السلام فمن اراد الوقوف علیه فلیرجع الیه. هر چند عقل بقوت فکریه و دلایل نظریه تنزیه حق کند چنان نباشد که
باتباع رسل کند چه فرموده رسل فرموده حق است سبحانه و جناب حق ذات خود را داند کسی دیگر نداند و یکی از حکمتهای
ارسال رسل صلوات الله علیهم آنست که عقول بشری باستقلال از ادراک حقایق اشیا عاجز است و چگونه عاجز نباشد
که عقل نیز معتد است آنچه حاصل است نزد او و از آن تجاوز نمی تواند کرد والله تعالی شأنه ان یحیط به فکر ذاکر علی سبیل الندرة
بعضی از عقول چنان اند در استعداد خویش که دریافت حکمت احکام حق تعالی بوجهی تواند کرد که مطابق فرموده رسل
باشد و موافق اوضاع شریعت این از قبیل فیض الهی و تعلیم سبحانی باید شمرد و اضافت آن بفکر عقل نتوان کرد پس تنزیه و تقدیسی
که لایق جناب رب الارباب است آن باشد که انبیا و رسل از آن اخبار کرده باشند بلسان شریعت خود با آنکه سیمرغ
روح کاملی بذروه کوه قاف معارف بر پرد و غطا از نظر بصیرت او برداشته شود تا بمکاشفه و مشاهده بیند آنچه بیند
و رسد با نجه رسد فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید وصف حال او گردد سر تنزیه و تقدیس که او کند البته موافق شریعت
باشد که از منبع حقیقت آورده بود و معتمد علیه آنست زیرا که از کشف تام آید و باقی خام و ناتمام بود. اعلم ان المعرفة الی صلة للعقلا
توجب بانفاقهم وتقتضی باجماعهم واطباقهم تنزیه الحق سبحانه عن صفات المحدثات والجسمانیات وسلب النقایص عن جنابه ونفی

النعوت الکونیة المحدثة عنه فالعقول مطبقة علی ذلک ولو کان المراد الالهی من معرفته هذا القدر لکان بالعقول استغناء عن
انزال الشرایع والکتب واظهار المعجزات والآیات لاهل الحجب ولکن الحق سبحانه وتعالی غنی عن تنزیه العقول بمقتضی افکارها
المقیدة بالقوی الجزئیة المزاجیة وتعالی عن ادراکها ما لم تتصل بالعقول الکلیة فاحتاجت من حیث هی کذلک فی معرفة الحقیقة الی
اعتناء ربانی والقاء رحمانی یهبها استعداد المعرفة ما لا یستقل العقول البشریة بادراکه مع قطع النظر عن الفیض الالهی فلما جاءت
السنة الشرایع بالتنزیه والتشبیه والجمع بینهما کان الجنوح الی احدهما دون الآخر بالحسبان مکری بعیدا او تحدیدا للحق بمقتضی الفکر
والعقل من التنزیه عن شیء او اشیاء او التشبیه بشیء او اشیاء بل مقتضی العقل المنصف المتصف بصفة النصفة ان یؤمن بکل ما وردت به
الشرایع علی الوجه المراد للحق من غیر جزم بتأویل معین ولا جنوح الی ظاهر المفهوم العام متیقنا بذلک ولا عدول الی ما یخرجه عن ظاهر المفهوم
من کل وجه محددا لذلک ولکن الاحق والاولی ان یأخذ القضیة شرطیة فنقول ان شاء الحق سبحانه ظهر فی کل صورة وان لم یشأ
لم ینضف الیه صورة بل الحق ان الحق منزه فی عین التشبیه ومطلق عن القید والحصر فی التشبیه والتنزیه وذلک لان التنزیه
عن سمات الجسمانیات وصفات المتحیزات تشبیه استلزامی وتقیید ضمنی بالمجردات العریة عن صفات الجسمانیات من العقول
والنفوس التی هی عریة عن سمات المتحیزات بریة عن احکام الظلمانیات وان نزه الحق ایضا منزه عن الجواهر العقلیة والارواح
العقلیة والنفوس الکلیة فذلک ایضا تشبیه معنوی بالمعانی المجردة عن الصور العقلیة والعقب الروحانیة والنفسانیة وان نزه عن کل
ذلک فذلک ایضا الحاق للحق بالعدم اذ الموجودات المتحققة الوجود والحقایق المشهودة عن النحو المعهود منحصرة فی هذه الاقسام الثلثة
والخارج عنها بحکم وهمی وتوهم تخیلی لا علمی وذلک ایضا تحدید عدمی لعدمات لا تتناهی وعلی کل حال فهو تحدید وتقیید وذلک تنزیه لیس له
فی التحقیق وجه سدید وحقیقة الحق المطلق تأباه وتنافیه ولا سیما وقد نزلت الشرایع بحسب فهم المخاطب علی العموم ولا یسوغ ان یخاطب
الحق عبیده بما یخرج عن ظاهر المفهوم فکما امرنا ان نکلم الناس بقدر عقولهم فلا یخاطبهم ایضا کذلک الا بمقتضی مفهومهم ومعقولهم ولو لم یکن
المفهوم العام معتبرا من کل وجه لکان ساقطا وکانت الاخبارات کلها مموهة وذلک تدلیس والحق تعالی یجل عن ذلک فیجب الایمان
بکل ما اخبر به من غیر تحکم عقلی ولا تأویل فکری اذ لا یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به وحیث اقرت العقول
بالعجز عن ادراک الحقایق فعجزها عن ادراک حقیقة الحق احق فلا طریق لعقل عاقل ولا وجه لفکر مفکر ان یحکم علی الذات الالهیة باثبات امر لها
او سلب حکم عنها الا باخباره عن نفسه فان الذات المطلقة غیر منضبطة فی علم عقلی ولا مدرکة بفهم فکری ولا سیما لا وجه للحکم بامر علی امر الا
بادراک المحکوم به والمحکوم علیه والحکم حقیقة وحقیقة النسبة بینهما وهذا متعذر عقلا وکشفا وایمانا فلیس لاحد ان یحکم بفکره علی اخبارات الحق
عن نفسه ویأولها علی ما یوافق غرضه ویلایم هواه فان الاخبارات الالهیة مهما لم یرد فیها نص بتعیین وجه وتخصیص حکم فهی متضمنة
جمیع المفهومات المحتملة فیها من غیر تعیین مفهوم دون مفهوم وهی انما تنزل فی العموم علی المفهوم الاول وفی الخصوص علی کل مفهوم تفهمه الخاصة
من تلک العبارة والحق انما ذکر تلک العبارة عالما بجمیع المفهومات محیطا بها وجمیعها مراد له بالنسبة الی کل فاهم ولکن بشرط الدلالة اللفظیة
بجمیع وجوه الدلالة اللفظیة بجمیع وجوه الدلالة المذکورة علی جمیع الوجوه المفهومة عنها فی الوضع العرفی او غیره ای لغة کانت تلک الاخبارات
بها لان للحق ظهورا فی کل مفهوم ومعلوم وملحوظ ومرقوم وفی کل موجود وموجود سواء کان من عالم الامر او من عالم الخلق او من عالم الجمع فهو الظاهر
فی الکل بالکل وهو عین الکل والجزء وکل الکل فهو الظاهر فی کل مفهوم بحسبه غیر منحصر فیه ولا فی غیره من المفهومات وهو الباطن عن کل فهم ومفهوم الا عن

رزقه الله تعالى فهما لامر على ما هو عليه وهو ان يرى ان العالم صورة الحق وهوية العالم هوية الاسم الظاهر وصورة العالم هو الاسم الظاهر
وهوية العالم هو الاسم الباطن وهو من حيث هو المطلق عن التقيد بالظاهر والباطن والحصر في الجمع بينهما وهو الغير المتعين المطلق مطلقا
في عين تعينه بتعين كل عين من اعيان العالم فافهم والله الملهم حضرت حق سبحانه وتعالى متجلى وظاهر است در هر مفهوم و مدرک و مختفی است
و باطن از هر فهم و ادراک مگر از فهم کسی که همه عالم را صورت حق و مظهر هویت او داند و در مقام اضمحلال رسوم و آثار بحسب شهود خویش
بحکم بی یبصر هم بصر حق مشاهده او در جمیع مظاهر تواند بایزید رحمه الله میگوید سی سالست که با حق سخن میگویم و خلق پندارند که با ایشان
میگویم اما باید دانست که این فهم نیز بحسب ظهور و تجلی حق است نه بحسب حقیقت از انکه حقیقت و ذات حق ابدا از ادراک و فهم بیرونست و از حیز احاطه
افزونست س آن گوهر چون در اشارت ناید ٭ در مرز چون در عبارت ناید ٭ نی اشارت می پذیرد نی نشان ٭ نی کسی زو علم دارد نی عیان
و مشاهده او بحسب ظهور و تجلی بر وجه تفصیل در جمیع مظاهرش نیز متعذرست زیرا که تفاصیل مظاهر حق سبحانه غیر متناهی است اگر چه
بحسب امهات نهایت پذیر تواند بود والله اعلم فص حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة انما ذکر الشیخ رضی الله عنه ادریس بعد نوح
لمناسبة مخصوصة بینهما من حیث ان الصفة القدوسیة تلی الصفة السبوحیة فی المعنی والمرتبة فان السبوح هو المبرا المنزه عن ان یلم به
نقص والقدوس هو الطاهر المقدس عما یتوهم فیه من امکان تطرق نقص ما الیه ثبتیه واما سر اختصاص هذه الصفة بادریس فلاجل ان
الکمال الذی حصل له انما کان بطریق التقدیس هو تروحنه والانسلاخ عن الکدورات الطبیعیة والنقایص العارضة له من المزاج العنصری قدوس
بمعنی مقدس است مشتق از تقدیس در لغت تطهیرست و در اصطلاح تطهیر حق از هر چه لایق جناب او نیست از امکان و احتیاج و نقایص
کونیه مطلقا و از جمیع آنچه معدود باشد از کمالات نسبت با غیر او از موجودات مجرده و غیر مجرده زیرا که حق سبحانه و تعالی و کمالات
ذاتیه او اعلاست از هر کمال که مدرک گردد بعقل و وهم و خیال چنانکه اهل کمال در مخاطبه جناب کبریا و جلال او گفته اند س
ای پاک ز نقص و ای مبرا ز عدم ٭ در وصف تو کی پیش نهد عقل قدم ٭ کی گوش رسد پیشه الوان و صور ٭ یا کی بصر بشنود الحان و نغم
از انکه کمالات منسوبه بغیر حق متنزل است از مقام اصلی و مقید و خارج از اطلاق حقیقی و متفرع بر کمال الهی و تقدیس از روی
کیفیت و کمیت اخص است از تسبیح یعنی اشد و اکثرست در تنزیه چنانکه در مقام تنزیه بحت ذات میگویی جل الحق ان ینزه و یشبه
پس تنزیه میکنی از تنزیه و تشبیه و این اگر چه نوعی است از تنزیه ولی مبالغه در وی بیشترست چنانکه فنا عن الفنا ابلغ است از فنا و شاید
که گویند تسبیح تنزیه است بحسب مقام جمع فقط و تقدیس بحسب مقام جمع و تفصیل پس از روی کیفیت اکثر باشد و لهذا میگویند تنزیه
نوح علیه السلم تنزیه عقلی بود و تنزیه ادریس علیه السلم تنزیه عقلی و نفسی و چون این حکمت را از روی معنی و مرتبه مناسبتی با حکمت متقدمه
بود شیخ قدس سره هر دو را مقارن یکدیگر ساخت و چون الحق بتاخیر اولی است قدوسیه را از سبوحیه تاخیر کرد با وجود انکه نوح
علیه السلم بحسب زمان از ادریس متاخرست و این حکمت را تخصیص بادریس علیه السلم از ان جهت مناسب دید که او در مبالغه
داشت در تطهیر نفس خویش بریاضات شاقه و در تقدیس از صفات حیوانیه تا روحانیت او بر حیوانیتش غالب شد و بکثرة
الانسلاخ گشت از بدن و صاحب معراج آمد و او را مخاطبه با ملایکه و ارواح مجرده دست داد و گویند شانزده سال نخورد
و نخفت تا عقل مجرد باقی ماند و لما نزل فیه علیه السلم انه رفع مکانا علیا و کان العلو المفهوم لجمهور الخلایق علوان احدهما علو مکان و ما یقتضی
نسبة العلو المکانی الیه سبحانه هو مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان العرش اعلى الاماکن وهو مستو علیه بحسب ظهوره فیه ومثل العماء

المذکور فی قوله صلی الله علیه وسلم کان فی عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء فی جواب الاعرابی حیث قال این کان ربنا قبل ان
یخلق خلقه ومثل السماء المذکور فی قوله تعالی وهو الذی فی السماء اله وفی الحدیث الوارد بنزوله سبحانه کل لیلة الی السماء الدنیا
وثانیهما علو مکانة ای مرتبة ومما یقتضی نسبة علو المکانة الیه قوله کل شیء هالک الا وجهه وقوله والیه یرجع الامر کله وقوله االه
مع الله اذ البقاء مع هلاک الاشیاء وکونه مرجع الامور والانفراد بالالهیة منزلة عظیمة ومکانة رفیعة لا یمکن ان یکون فوقها
مرتبة وقد یختص علو المکانة بولاة الامر کالسلطان والحکام والوزراء والقضاة وکل ذی منصب ولیس ما عدا ذلک بالعلو
الصفاتی کعلو العلماء علی غیرهم بسبب صفة العلم والاول معرض الزوال بخلاف الثانی ثم اعلم ان نسبة العلوین المکانی والمکانتی
الیه سبحانه انما هی بحسب المراتب والمظاهر والاسماء والصفات واما بحسب الذات فهو منزه عنهما اما تنزهه عن العلو المکانی
فواضح لعدم تحیزه واما التنزه عن علو المکانة فلان کل علی بمکانة فانه یتقید بها وان علوه انما ثبت بها من حیث هی لا بغیره وهو
سبحانه یتعالی عن ذلک فلا اشتراک بین الحق سبحانه وبین غیره فیما ینبه الجمهور من العلو ولذلک قال سبحانه سبح اسم
ربک الاعلی بمعنی انه متی اضیف العلو الی الحق بحسب معتقدهم فالحق اعلی من ذلک والسر فیه ان الحق فی کل متعین غیر متعین فکما تنبئ
عنه الاشارة العقلیة فهو مقدس عما یتوهم فیه من الاشتراک بسبب المفهوم من المعیة حیث اخبر انه تعالی مع کل شیء مع ان الاشیاء
لا تخلو عن احد العلوین فهو سبحانه مقدس عن مفهوم الجمهور من العلوین منزه عنه فعلوه حیازته الکمال المستوعب کل وصف
وعدم تنزهه عما یقتضیه ذاته من حیث احاطتها واتسام کل وصف بصفة الکمال من حیث اضافة ذلک الوصف الیه فاعلم ذلک یعرف
سر العلو الحقیقی الذاتی اللائق اضافته الی الحق وتنزهه عن العلوین المفهومین للجمهور المضافین الی الغیر والناس موصوفون
بالعلوین لانهم دایرون بین علم بالله وعمل له سبحانه فبعضهم یترقون فی مراتب العلم بالله کالعارفین وبعضهم یتدرجون فی درجات
العمل کالعباد والزهاد وبعضهم یجمعون بینهما کالکمل فالعمل الصالح الخالص للمکان العلی یعنی انه یثمر العلو المکانی کالجنة ودرجاتها
والعلم بالله للمکانة العلیة فانه یوجب العلو فی مراتب القرب الی الله سبحانه وذلک لان المکانة للروح کما ان المکان للجسم
والعلم روح العمل والعمل جسده فاقتضی کل منهما بحسب المناسبة ما یشبهه ویلائمه فعلو المکانة للعالم وعلو المکان للعامل ومن جمع
بینهما فله العلوان اعیان ثابته که عبارت از حقایق موجودات است صور علمیه الهیست که موجودیت که در علم حق و اعیان را دو اعتبار است
اول انکه اعیان مرایا وجود حق و اسما و صفات حق است دوم انکه وجود حق مرات آن اعیانست پس باعتبار اول
ظاهر نمیشود در خارج مگر وجودی که متعین است در مرایای اعیان و متعدد است بتعدد اعیان پس بمقتضای این
اعتبار غیر از وجود حق در خارج هیچ نیست و اعیان ثابته جز در حضرت علمیه بویی از وجود خارجی بمشام اعیان نرسیده
و این نرسیده است و این بیان حال موحدیست که شهود حق بروی غالبست ٭ از قمه عرش تا بایوان سماک
وز طارم چرخ تا بمطموره خاک ٭ هر ذره که هست آینه خورشیدیست ٭ در دیده آنکو نظری دارد پاک ٭ و باعتبار دوم
در وجود غیر از اعیان هیچ نیست و وجود حق که مرات اعیانست در غیب است و متجلی ظاهر نیست مگر از وراء تتق غیب
سرادقات جمال و جلال و این بیان حال کسی است که شهود خلق بروی غالبست و الی هذین الاعتبارین اشار من قال
اندر نظر کل ارباب فهوم ٭ خالق مشهودست و خلایق موهوم ٭ و اندر نظر طایفه محجوبان ٭ خلق است که ظاهرست و خالق مکتوم

اما محقق همیشه مشاهده هر دو مرآة میکند اعنی مرآة اعیان و مرآة حق و مشاهده صوری که در هر دو مرآتست بی انفکاک و بی امتیاز
ما از حق و حق نیز ز ما نیست جدا بنگر همه در خدا و در جمله خدا بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق لابل همه حق نه خلق چند بیا (?)
پس از آن حیثیت که اعیان مرایای وجود حق اند و در مرآت ظاهر میشود که عین مرئی و صورت او موجودات مسمی بمحدثات صور
تفاصیل حق است پس این موجودات علیه لذاتها باشند زیرا که حق علی لذاته است لا بالاضافه پس در عالم ازین حیثیت
یعنی از حیثیت وحدت عین علو اضافت نیست بلکه علو همه عالم بذات اوست چه ظاهرش ظاهر حق است و باطنش باطن
حق و مجموع راجع بعین واحده که آن عین حق است جز یکی نیست نقد این عالم باز بین بعالمش منزوش (?)
ولیکن اگرچه کل عالم را از حیثیت احدیت علو بالذات است باعتبار دیگر که آن جهت غیریت و اعتبار کثرتست علو اضافی حاصل
است زیرا که تفاضل در وجوه وجودیه که مظاهرست ظاهرست چه بعضی متصف اند بعلوم و احوال و بعضی بجهل و ضلال و درجات
اول چون درکات ثانی متفاوت پس حاصل باشد علو اضافی در عین واحده که ذاتست از وجوه کثیره متفاضله والی هذا اشار
الشیخ رضی الله عنه بقوله واما علو المفاضلة ای العلو الاضافی الذی یکون لبعض العالمین فیه فضله علی بعض فنقول ای فما یقتضی نسبته الی
الحق سبحانه قوله تعالی وانتم الاعلون والله معکم حیث اثبت الاعلویة للمخاطبین واجزانه معهم فی هذه الاعلویة فیلزم اثبات الاعلویة
له سبحانه فهذا العلو ای علو المفاضلة راجع الی تجلیه سبحانه وظهوره فی مظاهره المتکثرة المتفاضلة لا الی احدیة ذاته فهو سبحانه فی تجلی
تام من تجلیاته اعلی منه فی تجلی آخر منها فاذا تجلی بصفة التنزیه مثلا مثل قوله لیس کمثله شیء فهو اعلی منه اذا تجلی بصفة التشبیه وفی التجلی بصفة التشبیه
اذا تجلی بالصفات الکمالیة فهو اعلی منه اذا تجلی بغیرها بحسب الظاهر والاول مثل قوله اننی معکما اسمع واری حیث تجلی بصفتی السمع
والبصر الذین هما من الصفات الکمالیة والثانی مثل قوله جعت فلم تطعمنی حیث تجلی بصفة الجوع التی هی من الصفات الغیر الکمالیة
فظهر ان علو المفاضلة له سبحانه انما هو باعتبار کثرة التجلیات والاعتبارات لا باعتبار احدیة الذات وان فی مرتبة الاحدیة
لیس الا العلو الذاتی الحقیقی لا الاضافی شیخ رضی الله عنه در خصوص ظهور عین واحده را بوجوه کثیره تفهیما للطالبین وتوضیحا
له لکن دو مثال واضح و دو نظیر لایح می نماید یکی آنکه هر انسانی بوجدان خویش درمی یابد که نفس ناطقه یی هست که خود
متکلم است بآن و خود سامع آن و خود عالم بآنچه خود گفت و خود شنید و دیگری را درمیانه ازین گفت و شنید و علم
نصیبی نه پس عین واحده ذوات یگانه می یابیم یعنی نفس که بصور مختلفه برمی آید و بوجوه کثیره ظاهر می شود از شنوایی و گویایی
و دانایی و از وی بحسب هر صورتی حکمی دانشی (?) ظاهر میگردد و این کثرت وجوه و اختلاف احکام در وحدت حقیقی او مطلقا قادح نیست
هر لحظه رسید زمنی روحانی • صد نکته بگوش جان تر پنهانی • نی نی غلطم که در میان غیر تو نیست • خود گویی و خود شنوی و خود دانی
همچنین وجود حق و هستی مطلق اگرچه بسبب اختلاف مرائی و مظاهر متعدد و متکثر می نماید فی حد ذاته بر همان وحدت حقیقی
و بساطت اصلی خود است که ازلا بود و ابدا خواهد بود لا ینافی ظهوره فی الاشیاء وتعینه وتقیده بها وباحکامها من حیث
وحدته والاطلاقة عن القیود ولاغناه بذاته عن جمیع ما وصف بالوجود بل هو سبحانه الجامع بین ما تماثل من المباین و تخالف
من وجه یأتلف و بین ما تنافر و تباین فیختلف بتجلیه الوجودی ظهرت الخیرات وتنزلت من الغیب الی الشهادة البرکات
اذ اشیاء ظهرت فی کل صورة وان لم یشاء لا ینضاف الیه صورة مثال دیگر آنکه واحد در مراتب اعداد از اثنین الی ما لا نهایة له

ظهوری

ظهوری دارد که در هر یک خاصیتی و فایده می دهد که در آن دیگری نیست و حقیقت هر یک مغایر حقیقت دیگریست و هم تفصیل مرتبه واحد
میکند یعنی مبین آنند که واحدست که درین مراتب بتکرار ظهور کرده است زیرا که اثنین دو واحدست و ثلثه سه واحد و همچنین
جمیع اعداد که آن در عینی وحدانی مجتمع گشته است و از آن اثنان و ثلثه و غیرهما از الاعداد حاصل شده پس ماده اعداد
واحد متکررست و صورت اعداد هم واحد پس همه اعداد بواحد موجود شده و احدیت واحد خود ازلا و ابدا باقیست
گر هر دو کون موج برآرند صد هزار • جمله یکیست لیک بتکرار آمده • در باغ عشق یکی احدیت که یافت • شاخ و درخت و برگ و گل و خار آمده
یک عین متفق که جز او ذره نبود • چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده • عکسی ز زیر پرده وحدت علم زده • در صد هزار پرده پدیدار آمده
غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست • عین دگر یکیست پدیدار آمده • فص حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة الهیمان شدة العشق وهو
صفة تقتضی عدم التجاء صاحبها الی جهة بعینها بل الی المحبوب فی ای جهة کان لاعمی التعین وعدم امتیاز صاحبها بصفة مخصوصة
تعینه وهذه المرتبة تحققت اولا فی الارواح العالیة المهیمة تجلی لهم الحق سبحانه فی جلال جماله فهاموا فیه وغابوا عن انفسهم فلا
یعرفونها ولا غیر الحق وغلب علی خلقیتهم حقیقة التجلی فاستغرقهم واستهلکهم وثانیا من کل الانبیاء هنا ابرهیم علیه السلام حیث غلب علیه
محبة الحق حتی تبرأ عن ابیه فی الحق وعن قومه وذبح ابنه فی سبیل الله وخرج عن جمیع ماله مع کثرة المشهورة وله ایضا من شدة
المحبة جعل یطلبه فی مظاهر الکواکب لظهور النوریة فیها ومن غلبة الهیمان قال لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین الی ان رای
فی جمال الحق وعند کمال الهیمان فنی عن نفسه وتجلی له الحق فبقی بالحق وقام فی مقام الجمع والفرق وادرکه فی مظاهر علویات الارواح وارض
الاجسام والاشباح فقال انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض تجلیه الوجودی علیها وسریان ذاته فیها حنیفا مسلما فانیا عن
الافعال والصفات والذات فی افعاله وصفاته وذاته وما انا من المشرکین المثبتین للغیر لعدم ان الذات الالهیة فی صور جمیع الاکوان بالکشف
والعیان و همچنین هر یک را از کاملان که محبوبان حق و مجذوبان کمال مطلق اند بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات
ایشان نصیبی است از هیمان بعضی را در ابتدای حال چون جذبه پیش از سلوک بود و بعضی را در انتها کمال چون جذبه بعد از سلوک
بود تا بدان جذبه بمقصد اقصی و مطلب اسنی رسیده انخراط در سلک مهیمین یابند و کانه الی هذا المقام اشار من قال
ای عشق منم از تو سرگشته سودایی • واندر همه عالم مشهور بشیدایی • در نامه مجنونان از نام من آغازند • زین پیش اگر بودم سر دفتر دانایی
ای باده فروش من سرمایه جوشم من • از لت خروش من من نایم و تو نایی • سرمایه نازی از تو هم اصل نیاز از تو • هم وامق شیدایی هم دلبر عذرایی
گر زنده کنم جویی در من نفسی در دم • من مرده صدساله تو جان مسیحایی • اول تو و آخر تو باطن تو و ظاهر تو • مستور ز هر چشمی در عین هویدایی
فظهر مما سلف وجه اختصاص حکمة المهیمیة بکلمة ابرهیم وانما قرنها بالحکمة القدوسیة لانه وجب ان یذکر بعد الصفات التنزیهیة السلبیة احکام
الصفات الثبوتیة ومراتبها واول مظاهرها الانسانیة لتکمل مرتبة المعرفة بالذات فان السلوب لا یفید معرفة تامة اصلا وکان الخلیل علیه السلام
اول مرآة ظهرت بها احکام الصفات الالهیة الثبوتیة واول من حاز التخلق بجملها اولیة الظهور بالصفات الالهیة الثبوتیة بمعنی انه جمعیه کمال
الذات بالصفات ولهذه المناسبة ورد فی الصحیح ان اول من یکسی من الخلق یوم القیمة ابرهیم لانه الجزاء الوفاق ولما کان الخلیل علیه السلام متحققا
بالفناء فی الحق سبحانه وکان للمتوهم ان یتوهم ان الفانی لا شی محض واللاشی یستحیل ان یتصف بالصفات الثبوتیة فکیف یتصف الخلیل
علیه السلام بالصفات الالهیة الثبوتیة وعنه الشیخ رضی الله عنه بقوله لابد ای فقال الشارح … اثبات عین العبد الفانی فیه وذاته اذ لیس

المراد بالفناء ههنا انعدام عين العبد مطلقا بل المراد منه فناء جهة البشرية في الجهة الربانية اذ لكل عبد جهة من الحضرة الالهية هي المشار اليها
بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها وذلك لا يحصل الا بالتوجه التام الى جناب الحق المطلق سبحانه اذ به تقوى جهة حقيته فتغلب جهة خلقيته الى
ان تقهرها وتفنيها كالفحمة من الفحم المجاورة للنار فانها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختفية فيها تشتعل قليلا
قليلا الى ان يصير نارا فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانضاج والاضاءة وغيرها وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة
باردة وذلك التوجه لا يمكن الا بالمحبة الذاتية الكامنة في العبد وظهورها لا يكون الا بالاجتناب عما يضادها وينافيها وهو التقوى
عما عداه فالمحبة هي المركب والزاد التقوى وهذا الفناء موجب لان يتعين العبد بتعينات حقانية وصفات ربانية وهو البقاء بالحق فلا يرتفع
التعين منه مطلقا لفظ فنا و بقا دو لفظ اند متداول بين طايفه كه گويند فلانی فانی شده است يا باقی شده است و بمعنی فنا و بقای آن
خواهند كه اهل لغت خواهند از بهر آنكه نزديك اهل لغت باقی آنست كه بوقت ثانی بقا يابد و آن بر دو گونه است بقا الى مدة چون
بقاء دنيا و اهل او و بقاء لا الى مدة چون بقاء آخرت و اهل او و بقاء حق تعالى و صفات او و اما فانی نزديك اهل لغت آن باشد كه
او را بقا نماند و چون بقاء او را نهايت آيد او را فانی خوانند اما اهل اصول يعنی كلام چنين گويند كه بقا صفت باقی است و فنا صفت فانی
نيست از بهر آنكه باقی شی باشد و شی را صفت روا باشد اما فانی لاشی باشد و لاشی را صفت محال باشد و جود موصوف
بايد تا صفت بوی قايم گردد پس مراد بفنا و فانی گشتن عدم است اما نزديك اين طايفه فنا و بقا را معنی ديگر است از بقا و فنا
ذات چيزی نخواهند بقا صفات او خواهند و از فنا فناء ذات چيزی فنا صفات او خواهند بآن معنی كه مراد از هر چيزی عين آن چيز
نيست لكن معنی آنست كه چون اين معنی در ان چيز موجود باشد آن چيز را نام بقا دهد از بهر آنكه مقصود از ان چيز حاصل
و چون از ان چيز معدوم گردد آن چيز را فانی خوانند از بهر فوات مقصود از وی و اين در تعارف ظاهر است كه چون كسی چيز ضعيف
كردد گويد من نه آنم كه بودم مرد همانست لكن صفات ديگر شده است كذا في شرح التعرف فنا ممكن در واجب باضمحلال آثار
امكانست نه انعدام حقيقت او چون اضمحلال انوار محجوبه در نور آفتاب است چراغ آنجا كه خورشيد منبرست ❊ ميان بود و نابودی
شيخ جنيد فرموده است المحدث اذا قورن بالقديم لم يبق له اثر ❊ چون تجلی كرد اوصاف قديم ❊ پس بسوزد وصف حادث را كليم
واضمحلال آثار امكان در لطيفه انانيت عارف باشد در بيهوشی و ادراك او نه در جسم و روح و بشريت او اگرچه بحكم وللارض
من كاس الكرام نصيب ايشان را خلل باشد ❊ ای برادر تو همين انديشه ❊ ما بقی تو استخوان و ريشه ❊ پس تو آن هوشی و باقی هوش پوش
خويشتن را گم مكن ياوه مكوش ❊ وح ای وحين اذا فنيت عين العبد حال الفناء في الله وبقى بقائه سبحانه ولم ينعدم مطلقا يصح
ان يضاف اليه الامور ويكون الحق سمعه الذي يسمع وبصره الذي به يبصر ولسانه الذي به ينطق ويده التي بها يبطش ورجله التي
بها يمشي فتم الحق سبحانه وتعالى قواه اى قوى العبد الظاهرة والباطنة وجوارحه واعضاءه البدنية بهويته السارية في الموجودات
كلي على المعنى الذي يليق ذلك المعنى به سبحانه تنزه رضي الله عنه الى ما يخطر لبعض المحجوبين ان الحق تعالى اذا كان عين سمع او بصر او غير ذلك
كان محدودا بحده وهو غير محدود فنبه على ان عموم الحق قوى العبد وجوارحه انما يكون على وجه يليق به سبحانه وهو ان يحيط بالكل ويستغرق
الكل غير منحصر في الكل لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها بعينه فكان عينه لم يتعين في غير على التعين فلم يتحدد بحد مخصوص على التخصيص
والتميز فلم يدركه حد ولم يبلغه حصر وان كان محدودا بكل حد فانه غير محصور في ذلك تنبيهه ان شاء الله العزيز وهذه اي كون الحق سمع العبد

وبصره وعموم سائر قواه وجوارحه نتيجة حب النوافل وقربها في السير المحبي وتقدم السلوك على الجذبة وسبق الفناء على البقاء حيث
يتجلى الحق بالاسم الباطن ويكون آلة لادراك العبد المتجلى له واما حب الفرايض وقربها اى نتيجتها في السير المحبوبي وتاخر السلوك
عن الجذبة وتقدم البقاء الاصلي على الفناء حيث يتجلى الحق سبحانه بالاسم الظاهر ويكون العبد المتجلى له آلة لادراك الحق المتجلى فهو ان يسمع
الحق بك على ان يكون المدرك الحق سبحانه وانت آلة لادراكه ويبصر بك كذلك واما حب النوافل فهو اى نتيجته ان تسمع به وتبصر
به على ان يكون الحق سبحانه آلة لادراكك على عكس قرب الفرايض اعلم ان الوجود الحق هو الاصل الواجب وهو الغرض
ووجود العالم وهو العبد نفل وفرع عليه فاذا ظهر الحق خفي فيه العبد فكان العبد سمع الحق وبصره وسائر قواه وجوارحه كما قال
صلى الله عليه وسلم وكذلك هو الرامي حقيقة في اذ رميت فيده يد الحق وهو الرامي لنفيه الرمي عن محمد صلى الله عليه وسلم في قوله وما
رميت واثباته الرمي للحق سبحانه بقوله ولكن الله رمى هذا قرب الفرايض واما قرب النوافل فهو كون الحق سبحانه محمولا في
اينية العبد مستورا باطنا فيه فهو سمع العبد وبصره ولسانه وسائر قواه حال ازدواج خالی نيست يا حق ظاهرست و خلق باطن
يا خلق ظاهرست و حق باطن اگر تجلی اسم الظاهر را بود خلق مختفی و باطن گردد و حق ظاهر باشد و درين مرتبه بنده سمع و بصر
حق گردد چنانچه در تقرب الى الله بالفرايض است و اگر تجلی اسم الباطن را باشد حق در خلق مختفی گردد و خلق ظاهر باشد
و درين مرتبه حق سمع و بصر و يد و رجل بنده گردد چنانچه در تقرب الى الله بالنوافل است اعلم ان مراتب القرب التي هي العلة الغائية
لرفع الموانع من وجه العناية بالجذبة والهداية بالسلوك منحصرة في رتب اربع اولها رتبة المحبة المترتبة على الجذبة المعينة بقوله ولا يزال العبد
يتقرب الى بالنوافل حتى احبه والثانية رتبة التوحيد المبنية على المحبة المعينة بقوله فبي يسمع وبي يبصر وهي المعبر عنها في لسان القوم
بمقام البقاء بعد الفناء والرابعة رتبة التحقيق وهي رتبة الخلافة والكمال المشتمل على الجمع الجامع بين البداية والنهاية واحكامها واحكام الجمع
والتفرقة والوحدة والكثرة والجمعة والخلقية والتقيد والاطلاق من حصور من غير غيبة وتعين بلا ريبة ثم فوق كل ذلك طور الاكملية المختصة
بالحضرة المحمدية صلى الله عليه وسلم فتدرك انت بالنوافل اى بسبب القرب الحاصل منها حيث كان الحق سبحانه آلة لادراكك على قدر
استعداد المحل الذي هو انت لتجلي الحق فيه بصفة السمع والبصر وغيرها فان تجليه سبحانه باى صفة كان ليس الا بقدر استعداد المتجلى
له لا على ما هو عليه في حد ذاته فان ذلك لا يسعه مجلى ولا يضبطه مظهر كيف ولو لم يكن الامر كذلك لزم ان يكون كينونة الحق سمع عبده وبصره واقعة
على نحو ما هو الحق عليه في نفسه فيرى العبد اذن كل مبصر ويسمع كل مسموع بسمع الحق وابصره ولزم ايضا ان يعقل كل ما عقله الحق وعلى
نحو ما عقله ومن جملة ذلك بل الاجل من كل ذلك عقله سبحانه ذاته على ما هي عليه ورؤيته لها كذلك وسماعه كلامها وكلام سواها ايضا كذلك
وهذا غير واقع لمن صح له ما ذكرنا ولمن تحقق باعلى المراتب واشرف الدرجات في النظر بمن دونه ويدرك الحق سبحانه بك حيث
يكون آلة له سبحانه بالفرايض اى بسبب القرب الحاصل منها في بعض النسخ وتدرك بصيغة الخطاب ويكون من قبيل اسناد
الفعل الى الآلة اى تدرك الحق بك او تدرك انت حيث تكون آلة لادراكه كل مدرك من غير اختصاص لشيء دون شيء لان المدرك ح
هو الحق سبحانه فيرى حكم احاطته الى الآلة قال الشيخ رضي الله عنه اذا كنت مع الحق اينما كان كهو معك اينما كنت فانت الرجل
وهذا من قرب الفرايض ولا يخفى عليك ان تلك الاحاطة الادراكية لا يمكن وقوعها الا بالتدريج والقوة لا دفعة وبالفعل لما مر آنفا
فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق والله ولي الهداية والتوفيق فص حكمة حقية في كلمة اسحقية لما كان اخص احكام الصفات السلبية سلب

الكثرة عن وحدة الحق سبحانه كانت الموجودات الصادرة عن الحق من جهة الصفات السلبية التنزيهية اقربها نسبة الى الوحدة
وابعدها من مرتبة الظهور وهي الارواح بخلاف الصفات الثبوتية فانه يجب ان يكون الموجودات الصادرة عن الحق من جهتها اقرب
نسبة الى الظهور واتم تحققا به وقد سبق ان اول حامل وحظ باحكام الصفات الثبوتية الخليل عليه السلام فلزم ان يظهر في ولده الذي
هو نتيجة حكم عالم المثال الذي اذا اعتبر مطابقته للواقع يسمى حقا فلذلك وصفت تلك الحكمة بالحقية واختصت الحكمة الحقية بالكلمة الاسحاقية
وقرن فصها بالفص الابراهيمي اين حكمت را حكمت حقيه از ان مسمى كردانيده كه خواب ابرهيم عليه السلام در حق او محقق كشت از چند جهت
يكى تحقق نمودن او اين امر خطير را بوجهى منبسط وقبولى تام وديكرى فدا فرستادن حق تا خواب خليل محقق كردد وديكر انكه ارادت
حق درين واقعه ابتلاى خليل وظهور صورت تسليم ذبيح بود وهر دو محقق كشت وايضا اسحق رؤياى ابرهيم را عليه السلام حق ديد
وكفت يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وچون خيال مقيد مثال وانموذج عالم مثال مطلق است واين احدى
را حاصل است پس هر كس بملاحظه اين مقيد راه بمطلق تواند برد واز ادراك كيفيت فرع اطلاع بر اصل حاصل تواند كرد لاجرم شيخ
رضى الله عنه مثال مطلق را تعرض نفرمود وبر ذكر حضرت خيال مقيد اختصار نمود پس كفت اعلم ان حضرة الخيال يعني المرتبة الجامعة للصور
المرتسمة في القوة المتخيلة المتصلة بنشأة الانسان واى متخيل كان ويسمى مثالا مقيدا ايضا كما تسمى عالم المثال خيالا مطلقا ونسبتها الى حضرة الخيال
نسبة الجداول الى النهر العظيم الذي منه تفرعت هي الحضرة الجامعة اشار بها الى كل شيء موجود في الخارج ولكل غيرها موجود فيه يعني الموجودات والمعدومات
كلها فيها اي الحضرة الخيال على الكل اي على كل واحد من الموجود والمعدوم بحكم التصوير وتقدره عرضها على النفس فتصور بالمحسوسات نوما بالنسبة الى عموم
الناس ويقظة بالنسبة الى بعضهم سواء كان مع الغيبة عن الاحساس ام لا اهل خلوت را كاه كاه در اثناى ذكر واستغراق دران حالتى
اتفاق افتد كه از محسوسات غايب شوند وبعضى از حقايق امور غيبى بر ايشان كشف شود چنانكه نايم در حال نوم ومتصوفه آنرا واقعه خوانند
وكاه بود كه در حال حضور بى آنكه غايب شوند اين معنى دست دهد وآنرا مكاشفه خوانند وواقعه با نوم در اكثر احوال شبه ومناسبات
واز جمله واقعات بعضى صادق باشد وبعضى كاذب همچنانكه منامات ومكاشفه هر كز كاذب نبود چه مكاشفه عبارتست از تنزل روح بمطالعه
مغيبات در حال تجرد از غواشى بدن وبه مشرفه وقايع ومنامات نفس با روح مشارك بود ودر بعضى مستقل وصدق صفت روح
وكذب صفت نفس مكاشفات همه صادق باشند وواقعات ومنامات بعضى صادق وبعضى كاذب وهي اي حضرة الخيال والصور المرتسمة
فيها كلها صدق مطابقة للواقع بشرط ان يكون انطباعها في الخيال من الجهة العلوية او القلب النوراني لا من الجهة السفلية فان المعنى الكلي العقلي
ينزل من ام الكتاب الى عالم اللوح المحفوظ وهو بمثابة القلب للعالم ومنه الى عالم المثال فيتجسد فيه ثم الى عالم الحس فيتحقق في الشاهد وهو
المرتبة الرابعة من الوجود والمنازل من العالم العلوي الى العالم السفلي ومن الباطن الى الظاهر ومن العلم الى الكون والخيال من الانسان هو
عالم المثال المقيد كما ان عالم المثال هو الخيال المطلق اي خيال العالم فالخيال الانساني وجه الى عالم المثال لانه منه فهو متصل به ووجه الى النفس
والبدن وكلما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة كان كذبا محاكاة للهيئة النفسانية او الهيئة المزاجية او البدنية ترتفع الى المصعد
الدماغ كالمحرورين واصحاب الماليخوليا ولا حقيقة له ويسمى اضغاث احلام وكلما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية اي من عالم المثال او من
القلب النوراني الانساني فيتحقق فيه كان حقا سواء كان في النوم او في اليقظة وتنقسم الصور المرتسمة في حضرة الخيال فقسم مطابق لما صورته حضرة
الخيال الصورة الكائنة من خارج اي من خارج ما في حضرة الخيال يعني يكون الصورة الخارجية مطابقة لما صورته القوة المتخيلة وهو القسم المطابق

هو المعبر عنه بالكشف المجرد عن تصرفات القوة الخيالية وقسم آخر غير مطابق لما صورته الصورة من خارج لان القوة المصورة تصرفت فيه
ولبسته صورة مناسبة له وان لم يكن مطابقة وهذا القسم تسميه بعضهم بالكشف المخيل ويقال في القسم الغير المطابق يحتاج الى التعبير وهو الجواز
من صورة ما رآه الى امر آخر هر يك از واقعه ومنام منقسم ميشود بدو قسم قسم اول كشف مجرد وآن چنان بود كه بديده روح مجرد از
خيال صورت حالى كه هنوز در حجاب غيب بود در خواب يا واقعه مطالعه كند وبعد از ان همچنانكه ديده باشد بعينها در عالم شهادت واقع شود
يا از حجاب غيب بعالم شهادت آمده باشد ولكن نسبت ببيننده آن هنوز حكم غيب دارد بسبب غيبت آن از حس ظاهر او چنانكه
مثلا كسى بخواب بيند كه فلان جاى دفينه ايست بدين صورت چون باز جويد بهمان صفت يابد واين معنى اكر بطريق مشاهده ادراك افتد
مدرك آن بصيرت روح بود چنانكه وقتى در بغداد درويشى بود كه طريق توكل سپردى وراه سؤال مسدود داشتى روزى احتياجش بغايت
رسيد خواست كه فتح الباب سؤال كند پشيمان شد با خود كفت حالى كه با حق سبحانه چندين كاه بسر برده ام اكنون نقض آن كنم شب بخواب
ديد كه هاتفى آواز داد كه فلان جاى خرقه از فرق نهاده است ودر وى قراضه چند زر بسته بردار ودر مصالح خود صرف كن درويش بهمان جاى
رفت وآن خرقه را بهمان وصف يافت ومثل اين قسم در واقعات حكايت آن درويش است كه مجاور مكه دوستى داشت ببغداد خبر وفات
او شنيد متالم شد خواست كه بحقيقت معلوم كند نوبتى غايب شد در واقعه ديد كه آن دوست درميان بازار بغداد بر استرى نشسته چون باز آمد
ياران را از صورت واقعه خبر داد بعد از تفحص بليغ معلوم شد كه حال آن دوست در همان وقت بهمان صفت بود واين درويش حكايت
كرد كه دران حال آواز مطرقه آهنكران بغداد بكوش من رسيد ودرين قسم كذب صورت نه بندد اصلا چه روح درين كشف
منزه بود وكذب از وممتنع اما قسم دوم از اقسام نوم وواقعه كشف مخيل است وآن چنان بود كه روح انسانى در خواب يا واقعه
بعضى از مغيبات دريابد ونفس بجهة تعلق بدو بادى در ان مشاركت ومداخلت نمايد وبقوت متخيله آنرا از خزانه كسوت
صورتى مناسب از محسوسات در پوشاند ودران كسوت مشاهده كند پس معبر يا شيخ در تعبير وتفسير آن بوجه مناسب از صورت
خيال عبور كند وحقيقت آنرا كه مدرك روح بود دريابد وبيان كند ودرين قسم امكان مداخلت كذب باشد ولكن كذب محض
دران صورت نه بندد بسبب آنكه از ادراك روح خالى نباشد پس اكر در حال ادراك روح خواطر نفسانى با مدرك روحانى
منضم شود ومتخيله جز حقايق مدركات روح را لباس خيالى نپوشاند آن واقعه يا خواب صادق بود واكر بعضى از خواطر نفسانى
با مدركات روحانى پيوندد ومتخيله جمله را كسوت خيالى پوشاند بعضى از ان صادق بود وبعضى كاذب پس معبر بقوت علم تميز
حقايق مدركات روحانى را از شوايب خواطر نفسانى منقح وخالص كرداند وآنرا تعبير كند واما قسم سيم خيال مجرد بود وآن چنان
بود كه خواطر نفسانى بر دل غلبه كند وبغلبه آن روح از مطالعه عالم غيب محجوب ماند پس در حال نوم يا واقعه آن خاطر قوى
تر كردد ومتخيله هر يكى را كسوتى خيالى در پوشاند ومشاهده افتد يا صور آن خواطر بعينها بى تصرف متخيله وتلبس او مشاهده
شود چنانكه كسى را پيوسته خاطر كنج يافتن غالب بود در خواب بيند كه كنجى يافت يا مرتاضى كه داعيه قبول خلق او را بر ان باعث
بود در واقعه بيند كه مسجود خلايق است ومعتقد اند كه مشاهده آرزوى نفس است كه ببيننده مصور كشته لاجرم آنرا اعتبارى نكنند
واين در خواب قسم اضغاث احلام خوانند واكر در واقعه واقعه كاذبه ودرين قسم صدق اصلا صورت نه بندد چه نفس مستقل
منشی آن خواطر بود وصدق از صفات او دور والصدق والاصابة اسباب بعضها راجع الى النفس وبعضها الى البدن وبعضها اليهما

جميعا اما الاسباب الراجعة الى النفس كالتوجه التام الى الحق سبحانه والاعتقاد بالصدق وميل النفس الى العالم الروحانى العلوى
وطهارتها عن النقايص واعراضها عن الشواغل البدنية واتصافها بالمحامد لان هذه المعانى توجب تنورها وتقويها وبقدر ما تقويت النفس
وتنورت تقدر على خرق العالم الحسى ورفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود وايضا تقوى المناسبة بينها وبين الارواح المجردة لاتصافها
بصفاتها فتفيض عليها المعانى الموجبة لانجذاب اليها من تلك الارواح فيحصل الشهود التام ثم اذا انقطع حكم ذلك الفيض ترجع الى
الشهادة متصفة بالعلم منتقشة بتلك الصور بسبب انطباعها فى الخيال والاسباب الراجعة اليهما الاتيان بالطاعات والعبادات
البدنية والخيرات واستعمال القوى والآلات بموجب الاوامر الالهية وحفظ الاعتدال من طرفى الافراط والتفريط فيه ودوام الوضوء
وترك الاشتغال بغير الحق دايما بالاشتغال بالذكر وغيره خصوصا من اول الليل الى وقت النوم واسباب الخطاء ما يخالف ذلك
من سوء مزاج الدماغ واشتغال النفس باللذات الدنيوية واستعمال القوى المتخيلة فى التخيلات الفاسدة والانهماك فى الشهوات
والحرص على الملذات فان كل ذلك مما يوجب الظلمة وازدياد الحجب فاذا اعرضت النفس من الظاهر الى الباطن بالنوم تجد هذه المعانى
فيشغلها عن عالمها الحقيقى فيقع مناماته اضغاث احلام لا تأويل لها اذ هى بجاديرى بالمخيلة بعينه وان سبق منا انى فى معرفة القسم الثانى من المنامات
على قسمين احدهما عالم بموطن الرؤيا يعلم ما اراد الله سبحانه بالصور المرئية كنبينا صلى الله عليه وسلم حيث اتى فى المنام بقدح لبن قال
فشربته حتى خرج الرى من اظفارى ثم اعطيت فضلى عمر قيل ما اولته يا رسول الله قال العلم وما تركه على صورة ما راى لعلمه بموطن الرؤيا
وما يقتضيه من التعبير وهذا العلم لا يحصل الا بالكشف عن حقايق الاسماء الالهية والمناسبات التى بين الاسماء المتعلقة بالباطن وبين الاسماء التى
تحت حيطة الظاهر لان الحق سبحانه انما يهب المعانى صور الحكم المناسبة الواقعة بينها لا جزافا كما يظن المحجوبون ان الخيال يخلق تلك الصور جزافا
فلا يعتبرون ويسمونها اضغاث احلام بل المصور هو الحق من وراء حجابية الخيال ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة فمن عرف المناسبات التى بين
الصور ومعانيها وعرف مراتب النفوس التى يظهر الصور فى حضرة خيالاتهم بحسبها يعلم علم التعبير كما ينبغى ولذلك يختلف احكام الصورة الواحدة
بالنسبة الى اشخاص مختلفة المراتب وهذا الانكشاف لا يحصل الا بالتجلى الالهى من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن وثانيهما متعلم غير
عالم بما اراده الله سبحانه بتلك الصور لكنه ممن هو مستعد للترقى الى مرتبة العلم والعالم يصدق فى الرؤيا اى توفى حقها من قولهم صدق
فى القتال اذا وفى حقه وفعل فيه ما يجب وعليه قوله تعالى رجال صدقوا ما عاهدوا الله اى حققوا العهد بما اظهروه من اعمالهم والمتعلم يصدق الرؤيا
اى يأخذ الصور المرئية صادقة مطابقة لما فى نفس الامر فيجب عليه ويجتهد فى تحقيقها حتى يعلم الحق انما اراد واى امر شاء بتلك الصورة المرئية
التى جلى الحق سبحانه وكشفها له فى المنام كالخليل صلوات الله عليه حيث راى فى المنام انه يذبح ابنه وكان كبشا ظهر فى صورة ابنه فصدق
الرؤيا ولم يعبرها لان الانبياء والكمل اكثر ما يشاهدون الامور فى عالم المثال المطلق وكل ما يرى فيه لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع فظن عليه
السلم انه شاهده فيه فلم يعبرها وصدق منامه حتى علم الله سبحانه ان المراد بصورة ابنه هو الكبش اعلم ان عالم المثال المقيد هو عالم
الخيال واذا شوهد فيه صورة وتجسد له المعنى او الروح فى صورة مثالية او خيالية ثم اذا رجع الى الحس وشاهده ذلك على الوجه المشهود
فقد جعله الله حقا اى اظهر حقية ما راى فى الوجود العينى حسا فان الخيال لا حقيقة له ولا ثبات كما قال يوسف عليه السلم هذا تأويل رؤياى
من قبل قد جعلها ربى حقا وكان هذا حال ابرهيم عليه السلم فى مبداه وكان لا يرى رؤيا الا وجد مصداقها فى الحس وراى حقيقتها عيانا فكان
عليه السلم لا يأول رؤياه وهو نوع من الكشف الصورى وسر ذلك ان الوارد اذا نزل من الخارج على القلب ثم انعكس من القلب الى الدماغ

فصورته القوة المصورة فى المتخيلة جسدية خرج على صورة الواقع لان عكس العكس مطابق للصورة الاصلية فشاهد صاحب الكشف
المذكور هذا الوارد مطابقا للصورة الاصلية على ما راه فى عالم الخيال وكان مشاهد ابرهيم عليه السلم على هذا وقد تعود بذلك ثم لما ترقى
الى مقام من وسع قلبه الحق وصار محل الاستواء الالهى فلا ينطبع فى قلبه غالبا امر من خارج بل من قلبه يكون المنبع
والانطباع الاول فى الدماغ فانبعث الوارد يعنى القربان من قلبه الى المتخيلة فصورت له المصورة ذلك القربان وهو الكبش
على صورة اسحق عليه السلم لمناسبة واقعة بينهما وهى استسلامه لوجه الله وانقياده لاحكامه وايضا كان الكبش صورة السر الذى ادب
عليه القربان وهو استسلامه لله وفناؤه فيه والولد سر ابيه وحيث كان الانطباع واحدا لم يظهر بصورة الاصل فاحتاج الى التأويل المعرب
عن الامر المراد بذلك التصوير على نحو ابتغائه من القلب فلما استيقظ عليه السلم لم يعبر رؤياه بمقتضى الموطن بل جرى على سيرته الاولى
على ما اعتاده وكان مشهد اسحق عليه السلم ايضا من هذا القبيل فلما قال له يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك اى لله قربانا قال يا ابت
افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين فصدق حكمه عليه فى كلمة اسمعيلية انما خصت الكلمة الاسمعيلية بالحكمة العلية لما شرف الله
سبحانه اسمعيل عليه السلم بقوله وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك دليل على علو الهمة فى الفعل والقول وايضا
كان كالوعاء الى مثل سر الكمال المحمدى الذى نسبته الى ذات الحق اتم كما ان اسحق كان وعاء لاسرار الاسماء التى كان الانبياء
مظاهرها والاشارة الى ذلك من القرآن العزيز قوله تعالى فى سورة العنكبوت فى قصة الخليل عليه السلم ووهبنا له اسحق ويعقوب وجعلنا فى
ذريته النبوة والكتاب فكل نبى هو مظهر اسم من الاسماء والكتاب جمع الامر الجامع للشرايع وانفرد اسمعيل نبينا عليهما السلم الجامع لخواص
الاسماء بشريعة جامعة لاحكام الشرايع فكان له علو بالنسبة الى بقية اولاد الخليل عليهم السلم ودجون اسمعيل عليه السلم مظهر اسم العلى بود
وآن اسميست از اسماء ذات شيخ رضى الله عنه خواست تا دو مرتبه كه آن اسم راست احديه ذاتيه واحديه كثرت اسمائيه درين
حكمت بيان كند فقال مبتدئا بما يفضى الى بيانهما وجود العالم الذى لم يكن كما قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شئ ثم كان اى
وجد بتكوين الحق اياه وايجاده له يستدعى بحسب فيضه من الاعيان والحقايق الثابتة للتجلى الوجودى والفيض الجودى نسبا كثيرة متعلقة
فى موجده سبحانه وبالمجموع اى مجموع تلك النسب والاسماء واحدية كثرتها يكون وجود العالم لا باعتبار احدية الذات لان الذات
من حيث هو واحد لا يكون منبعا للكثرة من حيث هى كثرة اذ لا يصح ان يظهر من شئ كان ما كان ايضا وهو من حيث الحقيقة ولا اختصاص
منافاة الوحدة للكثرة هو الواحد للكثير فيتعذر صدور احدهما عن الآخر من الوجه المنافى لكن للواحد والوحدة نسب متعددة وللكثرة احدية
ثابتة فمتى ارتبطت احديهما بالاخرى او اثرت فبالجامع المذكور وصورته فيما يروم بيانه ان للواحد حكمين احدهما كونه واحدا لنفسه
فحسب من غير تعقل ان الوحدة صفة له او اسم او نعت او حكم ثابت او عارض او لازم بل بمعنى كونه هو لنفسه هو وثانيهما هو كونه
يعلم نفسه بنفسه ويعلم انه يعلم ذلك ويعلم وحدته ومرتبته وكون الوحدة نسبة ثابتة له او حكما او لازما او صفة لا يشارك فيها ولا يصح لسواه
وهذه النسبة هى حكم الواحد من حيث نسبه ومن هذه النسبة انتشت الكثرة من الواحد بموجب هذا التعدد النسبى الثابت من حيث
ان معقولية نسبة كونه يعلم نفسه بنفسه وكونه واحد الذات لا شريك له فى وجوده مغايرة لحكم الوحدة الصرفة فالتعدد بالكثرة فلنبيه على
مرتبة الكثرة ايضا فنقول الكثرة على قسمين احدهما كثرة الاجزاء والمقومات التى تتم منها الذات كجزئى المادة والصورة او الجوهر والعرض
بالنسبة الى الجسم على اختلاف المذهبين وكالاجناس والفصول بالنسبة الى الانواع الحاصلة منها وبالجملة كثرة يفتقر اليها او لا يتصور حصول

الشيء مهما ثانيا والقسم الثاني في كثرة لوازم الشيء وهو ان يكون الشيء الواحد في نفسه الوحدة الحقيقية او المركب من اجزاء او مقومات تلزمه
بعد وجوده كيف ما كان معان واوصاف في ذاته ولا يكون ذاته ملتئمة منها سواء كان في نفسه ملتئما من غيرها او لم يكن بل تتبع ذاته
ضرورة وجودا بحيث لا يتصور وجود ذلك الشيء او تعقله الا ملزمة تلك المعاني كالستة مثلا التي لا يتصور وجودها الا ان يكون
زوجا لا ان الزوجية جزء من اجزاء الستة بل هي لازمة لها لزوم اضطرار وتاخر في الرتبة وتتضمن ايضا معقولية الضعف والثلث ومن هنا
رتبة الفطن الذي لم يبلغ درج التحقيق لمعرفة سر الاحاطة مع كون المحيط ليس غير المحاط به ولا المحاط به جزءا من اجزاء المحيط وكون الصفات
اللازمة غير قادحة في احديته وغير ذلك فالعالم بكثرته الحقيقية ووحدته النسبية موجود صادر عن موجد احدي الذات اي واحد بالوحدة الحقيقية
الذاتية منسوب اليها احدية الكثرة النسبية وجمعيتها من حيث الاسماء والصفات لان حقائق العالم تطلب ذلك المذكور من احدية
الكثرة الاسمائية وجمعيتها منه اي من موجده سبحانه وذلك لان الموجودات كلها وان كانت تحت ربوبية الاسم الله والهيته وهو
رب الارباب ولكن كل جنس جنس ونوع نوع وشخص شخص له حصة خاصة من مطلق ربوبية الله يربه بها ولا يصلح لتربيته الا هي
همه موجودات اگرچه در تحت ربوبیت الله اند که رب الارباب است اما هر جنسی و نوعی و شخصی را حصه خاص هست از مطلق ربوبیت
که آن مربی وی است و مقوم اوست که جز آن او را نشاید که تربیت کند مثلا در علویات مریخ را از رب الارباب که الله است
تربیت از جهت صفات قهریه که آن غلبه و شدت و استعلا و استیلا و قتل و فتک و هتک و امثال آن است رسید و این حقایق
بربوبیت مریخ بر خاسته و تعلق ربوبیت خویش نسبت با مریخ از اسماء الله که آن القوی و القاهر و الشدید الغالب
و غیرهاست درخواسته و در سفلیات هر چیز را که تعلق بمریخ داشت بهمین صفات پیدا گشته همچنانکه ربوبیت مشتری از علم
و حلم و عدل و صلاح و عفت و رافت و لطف رسید و این حقایق بربوبیت مشتری قیام نمودند و از اسما آن لطیفه مثل العلیم الحلیم
العدل اللطیف الرحیم الرؤف یعنی ربوبیت ایشان باتمام انجامید و در سفلیات هرچه متعلق بمشتری بود از آن تربیت و انتظام
یافت پس مریخ و مشتری مثل مظهر اسم الله باشد لکن من حیث الربوبیة الخاصة ثم ان العالم لیس بواجب فهو ممکن لانه ان لم یکن
ممکنا فهو ممتنع واذا کان ممتنعا فما هو قابل للوجود ولکنه قابل للوجود فهو ممکن والممکن نسبة طرفی الوجود والعدم الیه متساویتان فلا بد فی وجوده
من فاعل یرجح جانب وجوده علی عدمه ومن قابلیة من جانبه فما وجد العالم الذی ثبت امکانه الا عن امرین عن اقتدار الهی منسوب الیه
ای الی موصوف یعنی الذات الالهیة ما ذکرناه من احدیة کثرة الاسماء والصفات لیرجح جانب وجوده علی عدمه وعن قبول لصفة الوجود
من جانبه فانه لو لم یکن قابلا للوجود لم یکن ممکنا فلا یتمکن ان علی الموجد من تکوینه فان الحکم لا یقبل التکوین عن الموجد تعالی ولهذا ای لکون العالم
بحیث لم یوجد الا عن الامرین المذکورین قال تعالی عند قوله کن الدال علی تعلق صفة الاقتدار بالشیء المراد فیکون منقول لقوله قال
وذلک فی مثل قوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون ای فلم یلبث ای یمتثل الامر فکان عقیب الامر فنسب التکوین
ای الکون علی ان یکون المصدر مبنیا للمفعول ان یکون للمبالغة فی الکون کالقتیل للمبالغة فی القتل الی العالم من حیث قبوله للکون واستعداده
فان الکون کان کالمنافیه معدوم العین ولکنه مستعد لذلک الکون بالامر فلما امر وتعلقت ارادة الموجد بکونه واتصل فی رای العین امره
ظهر الکون الکامن فیه بالقوة الی الفعل فالمظهر لکونه الحق والکائن القابل للکون ملولا قبوله واستعداده لکونه لما کان فما کونه الا عینه
الثابتة فی العلم باستعداده الذاتی الغیر المجعول وقابلیته للکون وصلاحیته لسماع قول کن واهلیته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولکن بالحق

وفيه وقال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى والفعل والقبول له يدان هو
الفاعل باحديهما والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد الشيء الا نفسه وليس الا ظهوره اگر گویند اشیا
پیش از وجود معدوم اند پس چگونه متصف شوند با متثال و قبول امر و انقیاد و این معانی حاصل نمی شود مگر از آنچه او را وجود
باشد و نیز چگونه ممکن بود تکون چیزی که وجودش مستفاد از غیر است بنفس خود جواب گوییم که اشیا موجودند بوجود علمی
الهی ازلا و ابدا اگرچه نسبت با وجود خارجی معدوم اند و این صفاتی که مذکور شد تنها از لوازم وجود خارجی نیست بلکه از لوازم
وجود است مطلقا پس اشیا در حالت اتصاف بوجود علمی نیز بدین اوصاف موصوفند غایة ما فی الباب ظهور این صفات
بحسب عوالم مختلف باشد چون تفاوت لطافت و کثافت در اعیان بحسب عالم ارواح و اجسام و سر نسبت تکوین با عیان
و کشف تحقیق آن آنست که اعیان از آن روی که از حیثیت حقیقت عین حق اند ایشان را ظهور و اظهار نفسه در جمیع مراتب
وجود هست بواسطه اتصاف بصفات الهی لاجرم نسبت فعل و اقتدار بما هم از آن روی بود که ما بشد
اگرچه از آن روی که اشیا متعین اند بتعینات خاصه مستمد اند از ذاتی که منزه است از تعین و اشیا را عجز و ضعف
و فقر و مسکنت با عبارت ثانی است و بملاحظه این تحقیق دفع می شود مناقضه میان این کلام که شیخ رضی الله عنه نقل را نسبت بعین
عبد کرده و میان آنکه در فصوص در کلمه اسمعیلیه فرموده لا فعل للعین بل الفعل لربها فاطمأنت العین من ان یضاف الیها فعل پس
نه را قلت آری درجمع تو صورت اینجا پیدا آمد چون در دیگری تکرار آمد که قدرت و فعل مستعار از ذات حق که او را
پدیدار آمد فلا تضیق صدرک مما سمعت واحمد ربک علی ما فهمت فص حکمة روحية فی کلمة یعقوبية الظاهر ان الروح مفتوح الراء وهو
الراحة اورده ملاحظا لقوله تعالى عن لسان يعقوب عليه السلام ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون كما ذكر في حكمة كل نبي ما جاء في حقه في التنزيل لانه يبين في هذه الحكمة ان الدين هو الانقياد وتحصل الراحة الحقيقية ويترتب عليه
الروح الدائم السرمدي لان من انقاد لاوامر الحق وانتهى عن نواهيه واسلم وجهه الى الله نال الدرجة العليا ووجد الراحة
العظمى ويمكن ان يكون مضموم الراء لان معنى الدين الذي هو الانقياد من شان الروح المدبر للبدن ماليه مال صاحب
الفكوك قدس سره وتخصيصها بالكلمة اليعقوبية لانه عليه السلام كان يعلم علم الانفاس والارواح وكان كشفه روحانيا لذلك
قال لا تيأسوا من روح الله فانه يجد في مقام روحه بقاء يوسف واخيه وجدانا اجماليا كما قال اني لاجد ريح يوسف ولا يجده عيانا
تفصيليا لذلك ابيضت عيناه من الحزن وذوق اهل الانفاس عزيز المنال حتى جعل الله اهم التجلي والعلم في الشم قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن قيل انه عليه السلام كنى بذلك عن الانصار وهم صور القوى الروحانية التي تنصر
على صور القوى الروحانية التي نصرهم على صور القوى الطبيعية واليمن ايضا من اليمين وهو اشارة الى الروحية وعالم القدس الدين
عند الله الاسلام ومعناه اي معنى الاسلام لغة الانقياد فالدين هو الانقياد مراد از اسلام انقیاد و بنده است
حق تعالی را بجمیع وجوه که انبیا اند از آن اخبار کرده باشند ظاهرا و باطنا اما ظاهرا با تیان بما امر الله و رسوله و اما باطنا
به تصدیق بدل و بی توقف بقبول تلقی کردن و حقیقت انقیاد و باطن آنست که بی حرجی و تنگی و تردد نفس تسلیم حکم
خداوند تعالی و رسول او شود کما قال عز من قائل فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت

وتسكنوا اليها ومن طلب منها كاينا من كان فانقاد الى الطالب وامتثل امره فيما طلب فذلك الطالب منه فهو اي ذلك المنقاد
الممتثل مسلم فافهم ما ذكرته من ان كل من طلب منه امر فانقاد فهو مسلم فانه اي هذا الحكم يسري ويتعدى الى الخلق كلهم موافقين
كانوا او مخالفين بل الى الحق سبحانه وتعالى اما سرايته الى الخلق فاذا كانوا موافقين مطيعين لاوامر الحق ونواهيه فظاهر لا حاجة
الى البيان واما اذا كانوا مخالفين غير منقادين لاوامره ونواهيه فلان الامر الالهي ينقسم قسمين احدهما الامر الارادي والآخر التكليفي
كما سنذكر والمخالفون وان لم ينقادوا الى الامر التكليفي فقد انقادوا الى الامر الارادي وهذا ما قال بعض المحققين ان لله تعالى امرا ايجابيا
وامرا ايجاديا فلا يدخل المخالفة الامر الايجادي ومما وقع في هذا المعنى بالفارسية قول الناظم ای بر تو بدیده هرچه پنهان کردم
عصیان همه بر امید غفران کردم * گیرم که همه خلاف فرمان کردم * آخر نه هر آنچه خواستی آن کردم * گفتی که بکن کار و نبستی دستم
گفتی که بزن تیر و ببریدی شستم * بر موجب فرمان تو گر زانکه نیم * بر وفق ارادت تو باری هستم * واما سرايته الى الحق سبحانه
فبيانه ان العبد المكلف المنقاد بما امره والمخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لوضوحه لانه سبحانه ينقاد اليه بما يرضيه من اعطاء
الجنة والمزيد والثواب والمخالف يطلب بخلافه امر الحق احد الامرين اما العفو والمغفرة ليظهر كمال الاسم العفو والغفور وحكمهما وحينئذ
ينقاد اليه الحق سبحانه بما يرضيه من العفو والتجاوز عن سيئاته واما المؤاخذة بذلك الخلاف ليظهر حكم المنتقم والقهار وح ينقاد اليه
بما لا يرضيه من العذاب والعقاب فعلى كل حال ينقاد الحق سبحانه الى عبده باعطاء ما طلب منه بحسب استعداداته الجزئية الوجودية
ولا يخفى ان ما يطلبه العبد انما هو جزاء لاعماله واحواله فيتحقق الدين هنا بمعنى ثان وهو الجزاء والجزاء حال من احوال العبد بعد عالم الآخر
فيصدق الدين بمعنى ثالث وهو العادة لانه عاد اليه ما يقتضيه ويطلبه حاله لفظ دین را بحسب وضع لغوی مفهومات که باشتراک
لفظ بر آن اطلاق کرده می شود آن انقیاد است و جزا و عادت کما سبق الیه الاشارة و مجموع این مفهومات در موضوع له بحسب
وضع شرعی معتبر است زیرا که انسان تا انقیاد احکام الهی ظاهرا و باطنا نکند و بر اتیان باوامر و اجتناب از نواهی عادت نکند
و جزای اعمال را یوم الجزا معتقد نشود مؤمن و صاحب دین نباشد و این دین خالی از آن نیست که صادر است از حضرت
جمع الهی بارسال رسل و انزال کتب یا صادر است از حضرت تفصیل او که مظاهر اسمای اویند و اول دینی است که حق سبحانه آنرا
برگزیده است و آنرا بانبیا علیهم السلام عطا داده و ایشان را از آن شناسا گردانیده و بدین تعریف و تبلیغ رسالت و تبیین دین
حجت حق بر خلق گشته و دوم طریقه ایست خاص در انقیاد امر حق سبحانه و تعالی و رسول او صلی الله علیه و سلم که راه
یافتگان بنور حق و مبتکران در عالم امر و خلق از نزد خود بر نفس خود تکلیف کرده اند در مقام عبودیت حق حق ربوبیت
حق و شکر نعمت حق بجای آورده اند ملازم عتبه عبودیت گشته اند و آنچه حق تعالی بر ایشان فرض ننموده از غایت
شفقت بر نفوس ضعیفه ایشان الا فضیلت آنرا بجای فرض داشته اند و بر نفوس خود لازم گردانیده اند والی هذین
القسمین اشار الشیخ رضی الله عنه بقوله والدين بحسب العرف الشرعي دينان احدهما دين مأمور به امر الله سبحانه عباده
وهو اي الدين المأمور به من عند الله ما جاءت به الرسل ونزلت به الكتب من الاوضاع الشرعية والاحكام الاصلية والفرعية
وهذا هو الذي اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم
الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اي منقادون اليه وثانيهما دين معتبر اجره الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده لان الغرض

موافق لما اراده الله سبحانه من الشرع الموضوع من عنده وهو تكميل النفوس علما وعملا وهو اي الدين المعتبر هو الابتداع اي الطريق المبتدع
المخترع الذي فيه تعظيم الحق سبحانه وطلب مرضاته اصطلح عليه طائفة من اهل الصلاح استحسانا منهم يؤدي الى سعادة المعاد والمعاش
كالرهبانية التي ابتدعها الراهبون اعني علماء دين المسيح عليه السلم قال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم اي ما فرضنا عليهم تلك
العبادة الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها اي الذين كلفوا نفوسهم بها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا بها اي بتلك العبودية اجرهم من
الانوار القدسية والملكات النفسية التي هي الاخلاق الشريفة والملكات الفاضلة وكثير منهم اي من هؤلاء الذين شرعت فيهم هذه العبادة
وهم المقلدون فاسقون اي الخارجون عن الانقياد اليها وكطريقة الصوفية في هذه الامة فانهم التزموا امورا زائدة على الطريقة النبوية موافقة للغرض
منها ما فرض الله ذلك عليهم كتقليل الطعام والمنع من الزيادة في الكلام والخلطة بالانام والخلوة والعزلة عنهم وكثرة الصيام وقلة المنام والذكر على الدوام
وغير ذلك مما ذكروه في كتبهم وفقنا الله تعالى لاقتفاء آثارهم والاهتداء بانوارهم فمن رعاه اي الدين المعتبر من هؤلاء الذين شرعوه او الدين
ابتغوه حق رعايته بالايمان به اولا والاتيان بما امروا به والانتهاء عما نهوا عنه ثانيا ابتغاء رضوان الله سبحانه اي خالصا لوجهه وطلبا
لمرضاته لا لامر آخر من المطالب العاجلة والمآرب الآجلة فقد افلح وفاز بالسعادة الابدية والكرامة السرمدية ولما ذكر الامر الالهي في الاول من
قسمي الدين وكان يتوسل فيهم اراد الشيخ رضي الله عنه ان يشير اليها ليعلم المراد منها في هذا المقام فقال والامر الالهي اي الصادر من مرتبة الجمع
الالهي امران احدهما امر بواسطة اي بواسطة الانبياء والرسل صلوات الله عليهم اجمعين حيث توسطوا بين الله سبحانه وبين عبيده فبينوا
شرايعه لديهم وبلغوا اوامره واحكامه اليهم فان تخفيه اي بينه الامر بواسطة من حيث انه امر بواسطة مع قطع النظر عن الامر الكوني الا صيغة
اي صيغة الامر وهي افعل كذا سواء تعلق الارادة بتكوين الفعل المأمور به او لم يتعلق ويسمى هذا القسم بالامر التكليفي وثانيهما امر بلا واسطة الانبياء
والرسل صلوات الله عليهم اجمعين وهو الامر الكوني الارادي المعبر عنه بكن المتعلق بتكوين الشيء المعدوم المعلوم الذي لا يتصور من الامور
المراد تكوينه مخالفته اي مخالفة ذلك الامر لامتناع تخلف المراد عن ارادته سبحانه كما قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
والامر بالواسطة قد يخالف اي يخالفه المأمور ولا ينقاد اليه وذلك اذا لم يوافقه الامر بلا واسطة چنانکه وجود عبد مأمور بایجاد حق است
سبحانه و تعالی همچنین وجود فعل مأمور به نیز بایجاد اوست پس مادام که امر کونی بوجود فعل مأمور به تعلق نگیرد انقیاد امر تکلیفی از عبد
مأمور ممتنع است آری چیزی را که بخود وجود نباشد چون تواند که بر معدومی دیگر افاضه وجود کردن و آوازش که عدم بصحرای
وجود آوردن عزیز من والله خلقکم وما تعملون می خوان و هستی ذات و فعل خود از حضرت بیچون می دان عین ممکن که پیش اهل شهود
نیست فی حد ذاته موجود فعلش از وی وجود چون یابد نیست از نیست بود چون یابد آن مثل یاد کن که صاحب فص گفت ثبت العرش
گفت ثم انقش اگر سائلی پرسد که چه فایده باشد که این فعل از وی صادر گردد جواب گوییم که تکلیف حالیست از احوال عین ثابته عبد و عبد را
استعدادی خاص هست مر تکلیف را که آن استعداد خاص مغایر استعداد فعل مأمور به است پس عین عبد بآن استعداد
خاص خویش از حق سبحانه طلب میکند که مرا بچیزی تکلیف کن که در استعداد من مطلقا قبول آن نهاده باشی پس حق و تعالی بآن
طلب استعداد خاص او را بآن تکلیف می فرماید و نمی خواهد که آن مأمور به از آن عبد مأمور واقع گردد چرا که حق تعالی عالم است بآنکه او را
در اصل استعداد قبول آن نیست پس هر آینه وقوع ضد مأمور به از وی متوقع باشد و فایده و حکمت درین تمیز مستعد قبول مأمور به باشد
از غیر مستعد والله اعلم ولیس المأمور بالامر بلا واسطة الا الشیء المعدوم المعلوم الکاین عند الامر و به خاصة لا الشیء الموجود قبل الامر

ضرورة امتناع ايجاد الموجود بخلاف الامور بواسطة فانه ليس الا الموجود خاصة لامتناع تكليف المعدوم بالاوامر والنواهي فص حكمة
نورية في كلمة يوسفية لما كان عالم المثال عالما نورانيا وكان كشف يوسف عليه السلام مثاليا وايضا ظهر فيه عليه السلام سلطنة النورية العلمية المتعلقة بكشف
الصور الخيالية والمثالية وهو علم التعبير على الوجه الاكمل وكل من يعلم بعده ذلك العلم فمن مرتبته ياخذ ومن روحانيته يستفيد اضاف رضي الله عنه
الحكمة النورية الى الكلمة اليوسفية اعلم ان النور الحقيقي يدرك به وهو لا يدرك لانه عين ذات الحق سبحانه من حيث تجردها عن النسب والاضافات
ولهذا حين سئل النبي صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك قال نور اني اراه اي النور المجرد لا يمكن رؤيته وكذا اشار الحق في كتابه
لما ذكر ظهور نوره في مراتب المظاهر وقال الله نور السموات والارض فلما فرغ من ذكر مراتب التمثيل قال نور على نور فاحد النورين
هو الضياء والآخر هو النور المطلق ولهذا تمم فقال يهدي الله لنوره من يشاء اي يهدي الله بنوره المتعين في المظاهر الى نوره المطلق
الاحدي ولما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن رؤية النبي عليه السلام ربه اخبر انه رآه فاخبر بقول عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وقد سألته عن رؤية ربه وقوله عليه السلام نور اني اراه فراجع السائل ابن عباس في ذلك فقال ابن عباس ويحك ذاك اذا تجلى
في نوره الذي هو نوره اي انما يتعذر الرؤية والادراك باعتبار تجرد الذات عن المظاهر والنسب والاضافات فاما في المظاهر
ومن وراء حجابية المرآت فالادراك ممكن كما قيل شعر كالشمس يمنعك اجتلاؤك وجهها ۔ فاذا اكتست برقيق غيم امكنا ۔ خورشيد چو بر فلک فروزد
نور در پرتو او خیره شود دیده ز دور ۔ وانگه که زند ز پرده ابر ظهور ۔ فالناظر یحکیه من غیر قصور ۔ والی مثل هذا اشار النبی صلی الله علیه وسلم
في بيان الرؤية الجنانية المشبهة برؤية الشمس والقمر فاخبر عن اهل الجنة انهم يرون ربهم وانه ليس بينه وبينهم حجاب الا رداء الكبرياء
على وجهه في جنة عدن فنبه صلى الله عليه وسلم على بقاء رتبة الحجابية وهي رتبة المظهر فاعلم ذلك واذ قد نبهت على شان النور الحقيقي وانه يدرك
به وهو لا يدرك فاعلم ذلك واذ قد نبهت على شان النور الحقيقي هو من حيث الادلية والاصالة اذ هو سبب انكشاف كل مستور وشرف
الظلمة بانه باتصال النور الحقيقي بها يتاتى ادراك النور مع تعذر ذلك قبل الاتصال وشرف الضياء هو من حيث الجمع بالذات بين الامرين
واستلزم ذلك حيازة الشرفين ثم ان النور المحض المشار اليه لا يغاير الوجود الحق ولا شك ان الوجود المحض يتعقل في مقابلة العدم
المضاد له النورية ولهذا يوصف الممكن بالظلمة وانه يتنور بالوجود فيظهر فظلمته مراتب وجهها الذي هو العدم واليه الاشارة بقول النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فظهر واذا تقرر هذا فالعدم المتعقل في مقابلة الوجود ولا تحقق له بدون التعقل
والوجود المحض لا يمكن ادراكه فمرتبة العدم من حيث تعقل مقابلته للوجود كالمرآة له والمتعين بين الطرفين من حيث عالم المثال والضياء صفته
الذاتية ثم لما كان الغالب على عالم المثال النورية لقربها من عالم الارواح وما فوقه من عوالم الاسماء والصفات كما ان الغالب على صور عالم الكون
الكثف والظلمة لكونها مناسبة بعالم الارواح الذي هو عالم النور وكان من حكم كل متوسط بين شيئين انه اذا كان نسبته الى احد الطرفين
اقوى من نسبته الى الطرف الآخر ان يوصف بما يوصف به ذلك الطرف الغالب وسمي باسمه لقب الشيخ رضي الله عنه هذه الحكمة بالنورية
والا ففي الحقيقة ضيائية لا نورية محضة وعبر عن الضياء بالنور حيث قال النور اي ما عدا النور الوجودي الحقيقي الذي هو ذات الحق
سبحانه يكشف اي يدرك لذاته ويكشف به اي ما يدرك به ما سواه واتم الانوار التي تكشف ويكشف بها في الكاشفية واعظمها نفوذا في الاشياء
بالكشف عن حقائقها هو النور التام العلمي الذي يكشف به ويدرك ما اراد الله بالصور المتخيلة المرئية في النوم المتغيرة عما كانت عليه في عالم المثال
وتصيرت به في عالم الحس بتصرف القوة المتصرفة وهو اي الكشف عما اراد الله بها هو العلم التعبيري وانما كان ذلك النور التام العلمي اتم الانوار واعظمها

نفوذا لان الصورة الواحدة المتخيلة المرئية في النوم قد تظهر في خيال اشخاص متعددة لمعان كثيرة مختلفة لتفاوت استعدادات تلك
الاشخاص واختلاف امزجتهم وتباين اماكنهم وازمنتهم وغير ذلك لكن يراد منها اي من هذه الصورة في حق صاحب الصورة اي صاحب
كان معنى واحدا من تلك المعاني الكثيرة فمن كشف اي المعنى المراد وميزه عن غيره وعبر الصورة المرئية بذلك النور التام العلمي فهو صاحب النور
الاتم ونوره اتم الانوار لانه يتميز به ما هو في غاية الالتباس ونهاية الاشتباه وانما قلنا ان الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة فان
الشخص الواحد من جماعة قد يرى في النوم انه يؤذن فيحج في عالم الحس وشخص آخر منهم يرى فيه انه يؤذن فيسرق في الحس اما الحج فمن قوله تعالى
واذن في الناس بالحج واما السرقة فمن قوله تعالى ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون وصورة الاذان واحدة لكن التعبير مختلف
لاختلاف الرائين وكذلك شخص آخر يرى فيه انه يؤذن فيدعو الى الله على بصيرة وشخص آخر يرى ان يؤذن فيدعو الى ضلالة وذلك لاشتراك
الاذان مع ما بين الدعوتين في مطلق الدعوة الى امر ما وانما اختلف المدعو اليه لاختلاف الرائي اعلم ان كل ما يظهر في الحس هو مثل ما يظهر
في النوم والناس غافلون عن ادراك الحقائق ومعانيها التي تشتمل الصور الظاهرة عليها كما قال صلى الله عليه وسلم الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا فكما يعرف العارف بالتعبير المراد من الصور المرئية في النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد من الصور الظاهرة في الحس او سمع
كلاما او وقع في قلبه معنى من المعاني يستدل منها على مباديها ويعلم مراد الله من ذلك ومن هذا المقام ما يقال ان كل ما يحدث في العالم رسل
من الله تعالى الى العبد يبلغون رسالات ربهم يعرفها من يعرفها ويعرض عنها من يجهلها قال تعالى وكاين من آية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون لعدم انتباههم ودوام غفلتهم ولا يعرف هذا المقام الا من يكاشف جميع المقامات العلوية والسفلية فيرى الامر
النازل من الحضرة الى العرش والكرسي والسموات والارض ويشاهد في كل مقام صورة قال رضي الله عنه شعر انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
كل من يفهم هذا حاز اسرار الطريقة ۔ ومن منقولات الشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله تعالى شعر یک موج ز بحر عشق و عالم طوفان ۔
یک شعله ز نار عشق و کونین دخان ۔ اعیان دو کون چون حباب لذو عص ۔ ماران بخیال عقل و عشقت ثعبان ۔ بدانکه عوالم مع کثرتها منحصر در
پنج است وآنرا حضرات خمس خوانند واین پنج حضرت جای ظهور و بروز حق است دران بعضی از صفات خویش و لوازم ذات که
آنرا غیب مطلق گویند که ازان هیچکس حکایت نتواند کرد زیرا که آنجا اسم و رسم نگنجد و عبارت چون اشارت مجال ندارد و دل ازو بی
نشان چگونه باز دوم حضرت اسماست که دران بروز حق است بالوهیت سیم حضرت افعالست یعنی عالم ارواح که دران بروز
حق است بربوبیت چهارم حضرت مثال وخیال که آن جای بروز است بصور مختلفه دال بر معانی وحقایق پنجم حضرت حس است و شهاده
که جای بروز است بصور متعینه کونیه پس حضرت اعلی غیب مطلق باشد وحضرت انزل شهادت مطلق و تو ازین حضرت که انزل
واسفل حضراتست بطریق قهقری باز گرد و ببین که هرچه در عالم محسوسات مثالی وصورتیست ازان چیزی را که در عالم مثالست
وهرچه در عالم مثال است صورت ومثالیست شانی از شئون حضرت ربوبیتست وهرچه در حضرت ربوبیتست صورت اسمی است
از اسمای الله وهر اسمی صورت صفتی وهر صفتی وجهی از ذات متعالیه را که بآن وجه ظهور و بروز میکند در کونی از اکوان پس عارف بدانکه
هرچه در عالم حس ظاهر میگردد صورت معنی است غیبی و وجهیست از وجوه حق باقی که ظاهر و بارز شده بآن شعر
کل ما فی الکون وهم او خیال ۔ او عکوس فی مرایا او ظلال ۔ لاح فی ظل السوی شمس الهدی ۔ لا تکن حیران فی تیه الضلال ۔ کیست آدم عکس نور لم یزل
چیست عالم موج بحر لایزال ۔ عکس کی باشد ز نور انقطاع ۔ موج را چون باشد از بحر انفصال ۔ عین غیر و بحر دان این عکس و موج ۔ چون دوئی اینجا محال آمد محال

ره روان عشق با تنگ که چون سرکی را بر دگر کونت حال آن یکی جمله ذرات جهان دیده تابان آفتابی بی زوال
وان دگر زاینه هستی عیان دیده مستورات اعیان جمال وان دگر در هر یکی آن دیگری دیده من غیر احتجاب و اختلال
وفقنا الله للعروج من حضیض العلم الی فضاء العین ورقانا الجمع بین هاتین الحسنیین فص حکمة احدیة فی کلمة هودیة بدانکه احدیت را مرتبه
است اولش احدیت ذات که دران مرتبه هیچ وجه کثرت را اعتبار نکنی چنانکه قل هو الله احد بیان آن مرتبه احدیت مطلقه است
وهی الاحدیة الذاتیة المطلقة ولیست الوحدة من هذا الوجه نعتا للواحد بل هی ذاته فمن ذکرت الاحدیة الذاتیة وکان المترجم عنها الحق
سبحانه او احد من اکابر المحققین الراسخین فی العلم فانما یطلقها بهذا الاعتبار وکلیها احدیة محضة وهی عبارة من حیث عدم مغایرة کل
شان من الشؤون الذاتیة للذات المنعوتة بالاحدیة بالتعین المشار الیه ودومش احدیت اسما وصفات است یعنی که همه اسما وصفات
مع کثرتها التی لا تحصی با ذات یکی است وباین اعتبار گویند که الله احد هو الله الواحد القهار یعنی جمیع اسما وصفات دران ذات مستهلک
وعین ذات اند وهذه الاحدیة هی احدیة الالهیة والوحدة بهذا الاعتبار نعت للواحد لا ذاته ولیست بوحدة النسب والاضافات ای وحدة
لقد ولا باعتبار الوجود المنفرد والمتمیز الحقیقی بل تعدد نسبی من حیث ان ذلک المتعدد عین ذلک الواحد کالخالق والقادر والعالم من حیث
الذات التی تثبت لها هذه الاحکام فانها ای تلک الاسما من هذه الحیثیة ای حیثیة وحدة الذات واحدة سیمش احدیت افعال وتأثیرات
ومؤثرات یعنی که آن ذات متعالیه است که فی الحقیقة مصدر جمیع افعال ومؤثر در منفعلات وبحکم تربیت هر یکی را بحسب قابلیات سوی
حضرت ذات کشانند کما قال تعالی ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم گرکشانش بکند کما الیه راجعون وهذه الاحدیة
هی احدیة الربوبیة وچون غالب بر هود علیه السلام شهود احدیت کثرت ربوبیت بود که تربیت واحد در مظاهر مربوبات متکثره مشاهده
نمود لاجرم حکمت احدیة یعنی احدیت ربوبیت مخصوص گشت بکلمه هودیه غایات الطرق التی یسلکها السالکون صوریة کانت او معنویة کلها
راجعة الی الله سبحانه واحد غایتها وذلک لان الحق سبحانه لما کان محیطا بکل شیء وجودا وعلما ومصاحبا کل شیء بمعیة ذاتیة مقدسة عن المزج
والحلول والانقسام وکان مع الابلیس بجلاله کان سبحانه منتهی کل صراط وغایة کل سالک کما اخبر سبحانه بعد قوله وانک لتهدی الی صراط
مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات وما فی الارض الا الی الله تصیر الامور فبنان مصیر کل شیء الیه وکل من الاشیاء یمشی علی صراط
اما معنوی او محسوس بحسب سالکه والحق غایته کما قال والی الله المصیر فعرف سبحانه نبیه صلی الله علیه وسلم لیعرفنا فقال وانک لتهدی الی صراط
مستقیم منها بالنسبة الی غیره فهو تعالی غایة السایرین کما انه دلیل الحایرین فکلها ای کل الطرق صراط مستقیم باعتبار انها موصلة الیه تعالی استقامة
مطلقة لا بالنسبة الی الغیر لکن لا شرف فی مطلقه التی یرتفع فیها التفاوت کمطلق معیة ومصاحبة ومطلق استقامة صراط ومطلق الانتها
الیه من حیث احاطته ومطلق توجه الذاتیة والصفاتی معا للایجاد فانه لا فرق بین توجه الی ایجاد العرش والقلم الاعلی وبین توجه الی
ایجاد النملة من حیث احدیة ذاته ومن حیث التوجه قال تعالی ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت وکذا الامر فی معیة الذاتیة وصحبته فانه
مع ادنی مکوناته کهو مع اشرفها واعلاها بمعیة ذاتیة مقدسة لایقه وکذا الامر فی احاطته فانه بکل شیء محیط رحمة وعلما ورحمة هنا وجوده
اذ لیس ثمه ما یشترک فیه الاشیاء علی اختلافها من التفاوت والاختلاف الا الوجود وعلمه سبحانه فی حضرة احدیة ذاته لا یغایر ذاته ولا شان
عنه اذ لا تعدد هناک بوجه اصلا فاذن لمجرد ثبوت انه غایة کل شیء ومنتهی کل طریق ومع کل شیء ومحیط بباطن کل شیء وظاهره لا تتم الفایدة
ولا یتم السعادة وانما یظهر الفایدة بتمیز الرب واختلاف الجهات والطرق وتفاوت ما یصحبک وما الیه یدعوک ویجذبک فلذلک لعبدنا الله

ای اخذنا عبادا لعبده بالطریق الموصل لنا الی سعادتنا التی هی الفوز بالنجات والدرجات خاصة لا بای طریق کان فان کل طریق
وان کان یوصلنا الیه من حیثیة اسم من الاسماء لان کل اسم من وجه عین المسمی فذلک لا یجدی نفعا ولا یورث سعادة فانها
ای الاسما من حیث حقایقها وآثارها مختلفة فاین الضار من النافع والمعطی من المانع واین المنتقم من الغافر والمنعم اللطیف
من القاهر وهو ای الطریق الموصل لنا الی سعادتنا هو ما شرعه الله سبحانه لنا علی لسان رسوله وامره بان یدعونا الیه بقوله قل
هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی وسبحان الله وما انا من المشرکین ولما کان فی الدعوة الی الله
ما یکون المدعو فیه وعلیه ایهام من وجه بان الحق متعین فی الغایة مفقود فی الامر الحاضر وکان حرف الی المذکور فی قوله ادعوا الی
الله صریحا یدل علی الغایة ویوهم التحدید ادرجه ابن عربی اهل البسطة والتعین علی ستر ذلک فکانه تقول لهم انی وان دعوتکم الی الله بصورة
اعراض واقبال فلیس ذلک لعدم معرفتی ان الحق مع کل ما اعرض عنه المعرض کهو مع ما اقبل علیه لم یعدم من البدایة فیطلب فی
الغایة بل انا ومن اتبعنی فی دعوة الخلق الی الحق علی بصیرة من الامر وما انا من المشرکین ای لو اعتقدت شیئا من هذا کنت
محددا للحق ومحجوبا عنه فکنت اذا مشرکا وسبحان الله ان یکون محدودا متعینا فی جهة دون جهة او منعتها وان اکون من المشرکین
الظانین بالله ظن السوء وانما موجب الدعوة الی الله اختلاف مراتب اسمائه بحسب اختلاف من یدعی الیه فیرصون عنه
من حیث ما تستحق عنه ویحذرون ویقبلون علیه بما یدعی ویصیر لما یرجی من الفوز به وبفضله فافهم وتدبر فلا اول ای فالامر المذکور اولا
وهو کونه تعالی غایة لکل طریق ومحیطا بکل شیء وسعت رحمة الرحمانیة بل الرحیمیة ایضا کل شیء من الاشیاء اذ اوسعت رحمته
کل شیء فالمآل والرجوع عاقبة الامر الی السعادة حیث کان العبد من الجنة والنار ولما کان یتوهم ان یقول السعادة هو الوصول
الی الجنة ودرجاتها فکیف یکون مآل کل احد الیها مع خلود بعض فی النار عمم الامر فقال وهو ای السعادة هو الوصول الی الامر
الملایم لمزاج العبد سواء کان من درجات النعیم او درکات الجحیم ارواح بحسب فطرة اصلیة قابل توحید وطالب راه راست
بودند چه در اول که ملوث بالواث ومحتجب بحجب نگشته بودند چون خطاب رسید که الست بربکم جمله از سر صفای اصلی
بلی گفتند وآن چون مختص بعضی دون بعضی نبود بدلیل حدیث کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه پس
ضلالی که ایشان را بود عارض استعداد ذاتی اصلی حقانی وچون غواشی طبیعت
آنرا فرو گرفت وحجب ظلمانیه که مناسب استعداد یعنی بود او را محتجب گردانید ضلال عارض آن ارواح گشت وآن ضلال
عارض طالب عارض شدن غضب گشت پس هم ضلال عارض باشد وهم غضب عارض باشد وسابق رحمت بحکم سبقت رحمتی
غضبی ذاتی باشند والعرض یزول والذاتی لا یزول پس مآل همه برحمت سابقه حق سبحانه وتعالی باشد اما مجرم عاصی عزامت
بعذاب وملامت بستانند وازدرن ذنوب او را پاک گردانند برحمت جنت ونعمت باز رسانند وکافر خالد فی النار را
هم از رحمت رحیمی محروم نگذارند نه آنکه از جهنم بیرون آرند بلکه هم در جهنم عاقبة الامر فقدان الآم وعذاب گردند بانکه احساس
عقاب وعذاب از ذوات ایشان مرتفع گردد یا ایشان را نعیمی زاید بر فقدان الآم ارزانی فرمایند بحسب استعداد
نفوس ایشان بعضی را زیاده از بعضی چنانکه نعیم بهشتیان اما نعیم ایشان مباین نعیم بهشتیان باشد اعلم ان العبید
وان استحقوا العقاب ودخلوا دار الشقاء وهی جهنم فلا بد ان یسبق رحمته غضبه فی الآخر فینقلب العذاب عذبا عند اهل النار

وان یؤل عواقب اهل العقاب الی الرحمة بعد الاحقاب وذلک لان اهل النار الذین هم خالدون فیها اذا دخلوها کانوا علی احوال ثلث
حالة اولی آنست که عقوبت وعذاب بر ظواهر و بواطن ایشان کاشته شده باشد بایکدیگر مخاصمه و معاتبه درایند و زبان
بمطاعنه و ملاعنه بکشایند فیکفر بعضهم ببعض ویلعن بعضهم بعضا ومأویهم النار وما لهم من ناصرین فیقول الضعفاء للذین استکبروا
ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قالوا بل انتم قدمتموه لنا فبئس القرار وقالوا انا کنا لکم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصیبا
من النار وقال الذین استکبروا للذین استضعفوا انحن صددناکم عن الهدی بعد اذ جاءکم بل کنتم مجرمین وامثال هذه المحاجات
والمعاتبات التی بها تخاصم اهل النار والعذاب قد احاط بهم سرادق ناره وتسلط علی ظواهرهم وبواطنهم شرارة حالة ثانیة آنست
که چون از تخفیف عذاب نومید شوند وخطاب اخسئوا فیها ولا تکلمون بشنوند ودانند که نه در جزع وفزع سود است ونه در
مخاصمه وملاعنه امید بهبودی بایکدیگر گویند سواء علینا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محیص دل بر عقاب نهند وتن بعذاب در دهند ناگاه
رحمت کامله وعاطفت شامله حق جل شانه ایشانرا دریابد وشعلهٔ نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة را از بواطن ایشان
بنشاند راحت در درون وجراحت بر برون بماند حالة ثالثة آنست که چون احقاب واعصار در حالهٔ ثانیه بر ایشان بگذرد
بانواع عذاب الفت گیرند وبتعاقب عقاب انس پذیرند لا یحسون بجدته ولا یتألمون بشدته مع طول مدته بواسطه خدر وعدم
احساسی که خداوند تعالی از محض رحمت وکمال رأفت ایشانرا اعطا فرماید بهیچ حال از ان آتش متألم نگردند کما قال سبحانه لا یموت
فیها ولا یحیی بلکه چنان مألوف طباع ومأنوس مزاج ایشان گردد که اگر نسیم المثل بایحه از روایح روح افزای ریاض جنان
بر ایشان بوزد از وزیدن آن متنفر شوند واگر فایحه از فوایح راحت بخش دار القرار بمشام ایشان برسد از ان شنیدن متضرر
گردند کالجعل وتعوده وتغذیه بالقاذورات وتعوذه وتعذبه برایحة الورد وکان الی هذه الی هذا المعنی اشار النبی صلی الله علیه وسلم
بقوله ان بعض اهل النار یتلاعبون فیها بالنار وبقوله سیأتی علی جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر اینست شرح کلام حضرت شیخ
وتقریر سخنان تابعان ایشان قدس الله تعالی ارواحهم واگر کسی را در خاطر خلجانی افتد بنابر توهم مخالفت آن با ظاهر بعضی از آیات
واحادیث باید که بر انکار اصرار ننماید وبطعن در اولیاء خداوند سبحانه مبادرت نجوید وبر قصور فهم خود حمل کند وبر نقصان
حال ایشان آمنا بما جاء من عند الله علی مراد الله وبما جاء من عند رسول الله علی مراد رسول الله وبما جاء من عند الکمل الراسخین
فی العلم علی مرادهم احیانا الله علی محبتهم وامامنا علی سیرتهم وحشرنا فی زمرتهم وجعلنا منهم ومعهم او ممن احبهم واتبعهم ولما کانت الرحمة
المشار الیها آنفا نوعین رحمة ذاتیة مطلقة امتنانیة هی التی وسعت کل شیء ومن هذه الرحمة کل عطاء یقع لا عن سؤال او حاجة ولا نیة
من او استحقاق لوصف ثابت للمعطی له او حال مرضی یکون علیه کالدرجات والخیرات الحاصلة فی الجنة لقوم بالسر المسمی فی الجهور
عنایة لا لعمل عملوه او خیر قدموه کما ورد انه یبقی فی الجنة مواضع خالیة یملاؤها الله بخلق یخلقهم لم یعملوا خیرا قط امضاء السابق حکمه وقوله
لکل واحدة منکما ملؤها ومتعلق طمع ابلیس هذه الرحمة الامتنانیة التی لا یتوقف علی شرط وقید والرحمة الاخری هی الرحمة الفایضة عن
الرحمة الذاتیة المنفصلة عنها بالقیود التی من جملتها الکتابة المشار الیها بقوله کتب ربکم علی نفسه الرحمة وبقوله فساکتبها للذین یتقون
فهی مقیدة موجبة بشروط من اعمال واحوال وغیرهما اراد الشیخ رضی الله عنه ان یشیر الیهما فقال ومن الناس من ینال الرحمة
واصابها من عین المنة ومحض الفضل من غیر سابقة فعل توجبها او صدور عمل یجلبها بل بها یحصل القدرة علی کل الافعال والتمکن من جمیع

الاعمال ومنهم ای من الناس من ینالها ای الرحمة من حیث الوجوب ای من جهة وجوبها علی الله بایجابه ایاها علی نفسه فی مقابلة اعمال
التی کلفه بها مجازاة له وعوضا عن عمله ولکن ذلک علی سبیل الامتنان فان العبد یجب علیه طاعة سیده والاتیان باوامره
فاذا اوجب علی نفسه شیئا فی مقابلة اعماله یکون ذلک رحمة وامتنانا منه علیه والی ذلک اشار رضی الله عنه بقوله فنال بسبب حصولها
ای بسبب حصول الرحمة الوجوبیة الذی هو ذلک الایجاب من عین المنة فانه لیس فی مقابلة عمل ولا جزاء فعل ویحتمل ان یراد
بسبب حصولها اعمال العبد وافعاله فان التمکن والاقتدار علیها بل ایجادها فیه من الرحمة الامتنانیة ایضا واما العبد المتقی الذی
کتب الله سبحانه علی نفسه الرحمة له کما قال تعالی فساکتبها للذین یتقون فله حالان احدهما حال یکون ذلک العبد المتقی فیه ای فی ذلک
الحال وقایة لله تعالی ای اتخذ نفسه وقایة یتقی بها الله سبحانه من نسبة المذام والنقایص الیه فانه یضیفها الی نفسه لا الیه کما
التحقیق اذ المذام والنقایص والقبایح کلها احکام العدم للعبد الممکن القابل والیه الاشارة بقوله علیه السلم والشر لیس الیک
وثانیهما حال یکون الله له ای للعبد المتقی وقایة فیه ای فی ذلک الحال من ان یضاف الیه المحامد والکمالات الی الله سبحانه فکان
وقایة له من اضافة ما لیس له من ذاته بالحقیقة لکونها امورا وجودیة والوجود للحق بل الوجود هو الحق حقیقة وهو ای کون الله
سبحانه وقایة للعبد المتقی فی الحال الثانی امر معلوم مکشوف لظهور استناد الامور الوجودیة الیه سبحانه افعال واقوال آدمی
بتمام منحصر ست در محامد ومذام متقی آنست که در نسبت محامد حق را سبحانه وقایه خود سازد و اضافه همه فضایل وکمالات
بحضرت او کند تا سلوک مسالک ادب وانتهاج مناهج علم بتقدیم رسانیده باشد ودر نسبت محامد بحق ان ظهور انانیت وتقید بقید هستی
خلاصی یافته ب علتی بدتر زپندار کمال • نیست در جان تو ای مغرور ضال • از دل واز دیده ات بس خون رود • تا ز تو این معجبی بیرون رود
ودر اضافه مذام خود را وقایه حق سبحانه گرداند زیرا که توحید اگرچه مقتضی استناد خیر وشر ست بحق سبحانه وتعالی اما اگر
سالک پیش از طهارت نفس بر دوراه حق استناد کند ممکن که در بوادی اباحت هلاک شود واگر بعد از ان استناد کند
باساءت ادب موسوم گردد گفت آدم که ظلمنا نفسنا • او ز فعل حق نبد غافل چو ما • در گنه او از ادب پنهانش کرد • زان گنه بر خود زدن
او برخورد بعد توبه گفتش ای آدم نه من • آفریدم در تو آن جرم ومحن • نه که تقدیر وقضای من بدان • چون بوقت عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم • گفت هم من پاس آنت داشتم • هر که آرد حرمت او حرمت برد • هر که آرد قند لوزینه خورد
وشیخ رضی الله عنه در بعضی از مواضع فصوص متقی کسی را داشته است که حق را سبحانه وتعالی وقایه خود گرفته باشد در ذات
وصفات وافعال افعال او در افعال حق فانی شده باشد وصفات او در صفات حق مستهلک وذات او در ذات حق مستتر
ب تسترت عن دهری بظل جناحه • فعینی تری دهری ولیس یرانی • فلو تسأل الایام ما اسمی ما درت • واین مکانی ما درین مکانی
تن باخت نبرد در سرایهٔ خویش • دل ساخت ز طوق شوق پیرایهٔ خویش • می خواست ز اهل جهان عزو بهای خویش • عشق تو در آمیخت در سایهٔ خویش
گم شد در گم شدن دیدن منست • یعنی در هستی آن منست • گم شدن چون سایه اندر آفتاب • یا چو بودی کل در اجزای گلاب
والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب فص حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیة لما کان الفتوح عبارة عن حصول شیء عالم یتوقع ذلک منه نسب حکمته
الی کلمة صالح علیه السلم لخروج الناقة التی هی معجزته من الجبل وهو عالم یتوقع خروجها منه وایضا کان الفتوح مأخوذا من الفتح اذ هو جمعه کالعقول
للعقل والقلوب للقلب وصالح مظهر الاسم الفتاح لذلک انفتح له الجبل فخرج منه الناقة وهو من جملة مفاتیح الغیب قرن الحکمة الفتوحیة الی کلمة

وبين فيها الايجاد وكونه مبنيا على الفردية وانما قال فتوحية ولم يقل فاتحية لان الفتوح انواع عددها عدد مفاتيح الغيب فراعى في ذلك الادب
الالهي وقصد الموافقة للحق سبحانه في البينة على البدء الايجادي من الغيب الذاتي والوجود المطلق الاحاطي لما اعطت الحقايق
واقتضت معرفتها على ما هي عليها ان النتيجة ذهنا وخارجا لا تكون اي لا توجد ولا يكون صادرة الا عن الفردية العددية التي هي عدم
الانقسام بمتساويين عما من شانه الانقسام والثلثة اول الافراد واقل ما به يتحقق الفردية التي شرطت في ظهور النتيجة ضرورة ان الفردية
بالتفسير المذكور لا تشتمل الواحد جعل الله سبحانه ايجاد العالم عن امور ثلثة نفسه اي ذاته وارادته التي هي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين امر ما
وقوله الذي هو مباشرة الامر الايجادي كلمة كن والعين يعني الهوية الالهية في هذه الصور واحدة وحدة حقيقية والنسب والاعتبارات
مختلفة متكثرة كثرة اعتبارية فانها باعتبار ظهورها في حالة من احوالها التي تستلزم بتبعية الاحوال الباقية لها تسمى ذاتا وباعتبار التوجه التخصيصي
المذكور مريدا وباعتبار مباشرتها الايجاد بكلمة كن قائلا فقال سبحانه وتعالى مشيرا الى الامور الثلثة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون فاشار الى الذات في ثلثة مواضع والى الارادة في موضع واحد والى القول في موضعين وفي تكرير الذات في المواضع الثلثة اشارة الى
اعتبار انحائها الثلثة مع وحدة العين وفي الدلالة عليها آخرا بالضمير المستتر في القول ايماء الى استتارها بصورة الشيء المراد تكوينه عند تعلق
القول به ولما كان الذات والارادة في التكوين بمنزلة المادة التي بها الشيء بالقوة والقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل وقع
ذكر القول مرتين ضرورة ان الصورة من الشيء التي هي الغاية للحركة الايجادية لها تكرر تقدم ذاتي اولا على الكل وتاخر زماني ثانيا عنه ثم اعلم
كما ظهرت الفردية الثلثة في جانب المكون الموجد سبحانه كذلك ظهرت في جانب الشيء المراد تكوينه وهي شيئيته الثبوتية بازاء ذاته سبحانه
وسماعه امر كن بازاء ارادته وقبوله وامتثاله لما امر به من التكون بازاء قوله ولا يحجبنك اي لا يمنعك عن التصديق بما قلنا من اشتراط الفردية
في صدور النتيجة تركب المقدمات المنتجة من اربعة اجزاء في النظر الفكري في المعقولات فانها اي تلك المقدمات وان كانت بحسب الاجزاء
اربعة ضرورة تركب كل من مقدمتي القياس من امرين محكوم عليه ومحكوم به فهي في الحقيقة ثلثة لكون المفرد الواحد من الاربعة وهو الحد
الاوسط يتكرر في المقدمتين اي الصغرى والكبرى والتكرار لا يخل بوحدته في نفسه فيرجع الى ثلثة اجزاء الحد الاصغر والاكبر والاوسط فافهم
ذلك فالتثليث معتبر في الانتاج ذهنيا كان او خارجيا والعالم نتيجة بلا شك فالتثليث معتبر في ايجاده كما سبق فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية انما خصت
الحكمة القلبية بالكلمة الشعيبية لامرين احدهما رعاية المفهوم من اسمه عليه السلام وهو التشعب فان شعيبا عليه السلام كان من العرب واسمه اسم عربي كذا
ورد في النقل ان هودا وصالحا وشعيبا ويونس ولوطا كانوا من العرب وبالجملة فلما كان القلب منبع الشعب المنبثة في اقطار البدن الانساني
بل في ساير الحيوانات التامة الخلقة وهو اول ما يتكون من الانسان والحيوان وكان شعيب عليه السلام ايضا كثير الشعب لكثرة نتايجه واولاده ناسب
التخصيص المذكور والامر الآخر انه كان الغالب على شعيب عليه السلام الصفات القلبية من الامر بالعدل وايفاء الكيل والوزن بالقسط والقلب
هو مظهر العدل وصورة احدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ومنه يصل الحيوة والفيض الى جميع الاعضاء على السوية
بمقتضى العدل ولاحدية جمع القوى الروحانية والنفسانية والبدنية ومنه يتشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم ويتوزع على كل عضو عضو بمقتضى استعداده
وقوة قبوله ما يتادى المدد اليها دايما على نسبة محفوظة القدر بالعدل ولا يعطي كل ذي حق حقه اعلم ان القلب يعني قلب العارف بالله لان قلب غيره
لا تسمى قلبا في عرف الاتحادنا كما قيل شعر دل يكی منظريست ربانی • خانه ديو را چه دل خوانی • آنكه دل نام كرده‌ای بمجاز • رو بپيش سگان كوی انداز •
وانما قلنا بالله لان قلب العارف بغيره من الاسماء ليس له السعة المذكورة فيها بخلاف اسم الله احدية جمع جميع اسماء الهی است پس دلی كه شناسای آن شد

شناسای همه اسما شد بخلاف ساير اسما كه از شناسای هيچ يك شناسای اسم الله لازم نمی آيد پس اين سعة دلی كه بعد از اين
مذكور خواهد شد ثابت نباشد مگر دلی را كه عارف بالله باشد ودر شان چنين دل گفته است آنكه گفته است والله اعلم شعر
اين گوهر بحر آشنايیست نه دل • سرچشمه فيض كبريايیست نه دل • القصه بطولی سخن دور كشيد • مجموعه اسرار خدايیست نه دل
وان كان اي القلب موجودا من رحمة الله اي الوجود المفاض عنه على عباده او ما به يتعطف عليهم ويشفق عليهم ويرحمهم فيهب لهم
الوجود فانه اي القلب اوسع من رحمة الله لان الله اخبر على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي ان قلب العبد وسعه
جمعا وتفصيلا حيث قال سبحانه ما وسعني اي من حيث مرتبتي جمعي وتفصيلي ارضي اي الاجسام السفلية ولا سمائي اي الارواح العلوية
ووسعني من جهتها قلب عبدي المؤمن لانه يتقلب معي وفي وبي ولي بحسب تقلبي في الشؤون ورحمته لا تسعه الا في مرتبة تفصيله فانها اي الرحمة
لا يتعلق حكمها الا بالحوادث التي هي مرتبة تفصيله فانها اي الرحمة لا يتعلق فان قيل رحمته تسع القلب والقلب لا تسع نفسه فلا يكون القلب اوسع
قلنا القلب تسع نفسه من حيث الاحاطة العلمية وكيف لا وقد وسع الحق جمعا وتفصيلا فلا يشذ عنه شيء من الموجودات معتقد عموم خلايق
آنست كه حق سبحانه وتعالى راحم است مطلقا وبهيچ وجهی از وجوه مرحوم نيست اما مشهود ارباب كشف وشهود آنست كه
هم راحم حق است وهم مرحوم او وهم عالم حق است وهم معلوم او وهست مطلق اوست اينجا غير نيست واعيان كه سمات
بعالم عين اوست نه غير او آری شعر در مذهب اهل كشف وارباب شهود • عالم همه نيست جز تفاصيل وجود • چندين صور
ارچه ظاهر ازو می نمود • چون در نگری نيست بجز يك موجود • پس حق سبحانه وتعالى رحم نكرد مگر نفس خود را اوست
راحم در مقام جمع احديت واوست مرحوم در مرتبه تفصيل وكثرت شعر همسايه وهمنشين وهمره همه اوست • با دلق گدا واطلس شه همه اوست •
در انجمن فرق ونهانخانه جمع • بالله همه اوست ثم بالله همه اوست • وهذه اي كون القلب اوسع من رحمة الله سبحانه مسئلة
عجيبة وفائدة غريبة ان علمت وفهمت منها المراد واستفدت منها ما ينبغي ان يستفاد والله ولي الرشاد والموفق للسداد
اعلم ان لكل قلب خمسة اوجه وجه مواجه حضرة الحق سبحانه لا واسطة بينه وبين الحق ووجه تقابل به عالم الارواح ومن جهته
ياخذ من ربه ما يقتضيه استعداده بواسطة الارواح ووجه يختص بعالم المثال يحظى منه بمقدار نسبته من مقام الجمع ويحب
اعتدال مزاجه واخلاقه وانتظام احواله في تصرفاته وحضوره ومعرفته ووجه يلي عالم الشهادة ويختص بالاسم الظاهر والآخر ووجه جامع
يختص باحدية الجمع وهي التي تليها مرتبة الهوية المنعوتة بالاولية والآخرية والظهور والبطون والجمع بين هذه النعوت الاربعة ولكل وجه
مظهر من الاناسي والذي هو صورة قلب الجمع والوجود نبينا صلى الله عليه وسلم فان مقامه نقطة وسط الدايرة الوجودية فوجوه قلبه الخمسة توا
كل عالم وحضرة ومرتبة وتضبط احكام الجميع وتظهر باوصافها كلها بالوجه الجامع المنبه عليه آنفا واذا عرفت هذا فنقول اعظم الاشياء
الموصوفة بالسعة من جانب الحق الرحمة والقلب الانساني والعلم فانه قال في سعة الرحمة ورحمتي وسعت كل شيء وقال في الرحمة
والعلم معا بلسان الملائكة ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وقال في سعة القلب الانساني ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي
المؤمن الحديث ولا اشكال في سعة كل واحدة من هذه الثلثة لكن التفاوت لا يعرف حقيقته ما لم يعرف حقيقة الرحمة واحكامها
وحقيقة العلم وكيفية تعلقه بالمعلومات وحقيقة القلب الذي وسع الحق فلنبدأ بما يسر الله وامداده بذكر سعة العلم الذاتي الالهي وتعلقه بالحق
وبالمعلومات فنقول اعلم ان تعلق علم الحق بذاته على نوعين وكذلك تعلقه بالمعلومات فان للحق تعالى في عرصة تعلقه بنفسه ولهذا التعين الاطلاقي

بالنسبة الى تعين كل شيء في علم كل عالم وبالنسبة الى تعين الحق في تعقل كل متعقل فعلمه سبحانه يتعلق من حيث تعينه في نفسه ومن حيث
تعينه في تعقل كل متعقل ويتعلق علمه تعالى ايضا بذاته على نحو آخر وهو معرفته بذاته من حيث اطلاقها وعدم انحصارها في تعينها في نفسها وتعينه
الموقوفة على معرفة كلية جملية ويتعلق علمه بالمعلومات ايضا على نحوين احدهما باعتبار تعينها في علمه وتعقل امتياز بعضها عن بعض وغير ان هذا
النحو من التعلق العلمي لا يشتمل جميع الممكنات بل يختص بما قدر دخوله في الوجود في ذوي ادوار الادوار المحصورة واما بالنسبة الى جميع الممكنات
من حيث انها غير متناهية فان العلم لا يتعلق بها الا تعلقا كليا جمليا كما اشير اليه في شأن الحق سبحانه من حيث اطلاقه وعلة هذا
الشبه والاشتراك التام بين الحق والممكنات هو انها في التحقيق الاوضح شؤون ذاته الكامنة في اطلاقه وغيب هويته ولا تخلص لاحد
في علمه بالحق من تجاوز التعينات العقلية ذوات الانتهاء الى تعين الحق في تعقله نفسه وشهوده اتصال ذلك التعين من وجه بالاطلاق
الذاتي الغيبي العديم الوصف والاسم والرسم والحصر والحكم الا لمن كان حقيقة البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان واحكامهما
فانه يواجه باطلاقه عين الذات باعتبار عدم مغايرته له دون توهم تعدد وامتياز فافهم وتدبر غريب ما سمعت وما عليه نبهت
تعرف انه ليس شيء اوسع من العلم بشرط معرفته على الوجه المذكور واما سعة الرحمة المشار اليها في الكتاب والسنة فمختص ببعض المحدثات
المتعينة في اللوح المحفوظ بكتابة القلم الاعلى وهي المنتهية الى [?] كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم واما سعة القلب الذي وسع الحق
فهي عبارة عن سعة البرزخية المذكورة المختصة بالانسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع والوجود فالانسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع
والوجود وقلبه برزخيته وعلم المنبه عليه آنفا فافهم واذا كان الحق سبحانه كما ورد في الصحيح يتحول يوم القيمة لاهل المحشر في الصور اي صور اعتقاداتهم
بحسب قابلياتهم وموجب استعداداتهم مع انه تعالى في نفسه لا يتغير عما هو عليه من حيث هو فالقلوب المتجلى لها لرائي الحق سبحانه
كالاشكال للاوعية المتشكلة باشكال مخصوصة كالاستدارة والتثليث والتربيع وغيرها للماء الذي ليس مقيدا بشكل مخصوص لكنه يتشكل بشكلها
اي الاوعية مع كونه في حد ذاته لا يتغير عن حقيقته المائية فافهم ما ذكرنا من المثال المعترف منه حال المتمثل له فانه كان الماء لا شكل له في نفسه تقييدا به
بل يتشكل بشكل وعائه كذلك الحق المطلق سبحانه ليس له في ذاته صور مخصوصة يتجلى بها بل يتجلى على صورة العبد المتجلى له فان اهل التجليات
انما يرد عليهم التجلي بحسب استعداداتهم وخصوص قابلياتهم الوجودية وكذلك استعداداتهم في عرصة الوجود العيني انما تكون بموجب استعداداتهم
العينية الغير المجعولة في حضرة العلم الذاتي فمهما حصل تجلي للمتجلى له في حضرة الوجود العيني فانما يحصل على صورة استعداده الغير الثابتة الازلية التي
لهذا المتجلى له فارباب الاستعدادات المخصوصة التي تعطيهم استعداداتهم الاعتقادات الجزوية التقييدية اذا تجلى الحق لهم رأى كل احد
صورة معتقده فيه فما رأى سوى نفسه وما جعله في نفسه من صور الاعتقاد والعبد الكامل ليس كذلك فان له استعدادا كليا وقابلية احدية
جمعية وخصوصية الاطلاق من كل قيد والسراح من كل حصر والخروج عن كل طور فهو بل باطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية اطلاق الحق
ويقابل كذلك كل حضرة حضرة من الحضرات التي يكون منها وفيها وبحسبها التجلي بما يناسبها مما فيه من تلك الحضرة فيقبل جميع التجليات مع الآثار
بمرآته ومجاليه التي فيه من غير مزاحمة والتجلي الذاتي العيني دايم الاشراق من الغيب المطلق الالهي الذاتي على غيب قلبه المطلق الالهي
الاحدي الجمعي الكمالي جعلنا الله واياك من اهله بحوله وطوله تجليات حق سبحانه تابع اعتقادات است واعتقادات بحسب استعدادات
جزئيه وجوديه واستعدادات جزئيه وجوديه بموجب استعدادات كليه غيبيه كه صفت اعيان
ارباب تجليات است واعيان ثابته مع استعداداتها فايض از فيض اقدس كه عبارتست از تجلي ذات بصور اعيان واستعدادات

ودران تفاوت بسيارست چه بعضي ازان اعيان صورت اسماء جزئيه اند على اختلاف درجاتها وبعضي صورت اسماء كليه على تفاوت
طبقاتها وبعضي صورت اسمي كه جامع است جميع جزئيات وكليات را پس حق سبحانه وتعالى دو تجلي است يكي تجلي ذاتي غيبي كه مفيض
اعيان ثابته است مع استعداداتها الكلية ولاشك سعه واحاطه استعداد وتجلي له بمقدار سعه واحاطه آنست وديگر تجلي
وجودي شهادي وآن تابع استعداد متجلي له است وبحسب سعه واحاطه آن وچون اعتقادات متنوع است واستعدادات
متفاوت پس چون حق سبحانه تجلي كند مر كه او را تقييد كرده باشد بصورت اسمي در صور مخصوص انكار كند او را در غير آن صورت ومر كه
اطلاق كرده باشد او را از تقييد بصورتي دون صورتي چون كاملان وعارفان در هيچ صورتي از صور تجليات انكار او نكند بلكه
حق تعظيم او بجاي آرد وعبادتي كه مناسب مقام اوست بتقديم رساند چه تجليات حق وصور آنرا نهايتي نيست كه كامل عارف حق
شناس واقف بران وقوف كند * نعم او تنقص او تتبا * فلا وانيك الا ازداد حبا * گر در بر او قبا دگر پيرهنست * در
هر صورت كه نبينم جان منست * الا ترى هذا توضيح وتنوير لما سبق من تحول الحق في الصور ان الحق كل يوم اي كل آن فان الآن
هو يوم الذات لا ينقسم ابدا هو في شان وما اعظم شان ذي الشان الذي هذا شانه في كل آن كذلك اي كما يتقلب الحق سبحانه في شؤونه
كذلك القلب يتقلب حسب تقلبه سبحانه في الخواطر والصفات والاحوال ولذلك اي ولتقلب القلب في الخواطر قال سبحانه ان في ذلك
اي القرآن لذكرى لمن كان له قلب يتقلب في انواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل لان العقل يتقيد بالاعتقادات الجزئية فيحصر الامر الالهي
الذي لا ينحصر فيما يدركه بخلاف القلب فانه لكونه محلا للتجليات مختلفة من الالهية والربوبية وتقلبه في صورها يتذكر ما نسيه مما كان يجده
قبل ظهوره في هذه النشأة العنصرية ويجد هنا ما اضاعه كما قال عليه السلام الحكمة ضالة المؤمن فافهم اعلم ان بين القلب والقبول والقابلية مناسبة
معنوية ولفظية اما المعنوية فلان له قابلية قبول صور جميع التجليات واما اللفظية فلانه لولا قبلية بعض حروف القلب والقابل وقلبه لكان هو
وقلب الشيء لغة ان يجعل اوله آخره او ظاهره باطنه جمعا وفرادى واذا قلبت لفظ القلب فان القبول والقابلية من مقابله واما العقل لغة فهو القيد
والربط والضبط فمقتضاه التقييد وحقيقة الذكرى بالحق عن الحق المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق الذي يقابله التقييد فنافي العقل الذي حقيقته
القيد والضبط ولهذا اظهره في الحصر والقيد اولا في العقل الاول الذي عقل نور التجلي المطلق باستعداده المخصوص التقييدي فاقامه الله لمظهرية هذا
السر وهو التقييد فحقيقته تقييد النور المطلق فقال له الحق اكتب اي قيد واجمع علمي في خلقي الى يوم القيمة وذلك قيد لتقيد في قيد وقبول جميع التجليات
الغير المتناهية وانما هو للطيفة الانسانية الالهية الازلية الابدية الكمالية الجمعية الاحدية فهي قلب الوجود الحق وله حقيقة الذكرى
فص حكمة ملكية في كلمة لوطية الملك بفتح الميم وسكون اللام هو الشدة والقوة الشديدة وانما قرن الشيخ قدس الله روحه هذه الحكمة بالصفة
الملكية مراعاة للامر الغالب على حال لوط وامته وما قابل الحق به قومه من شدة العقوبة في مقابلة الشدة التي قاساها لوط منهم حتى نطق
لسان حاله منهم بقوله لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد لوط عليه السلام در قومي ضعيف بود وايشان اقويا وشديد الحجاب ولهذا
فرمان حق وقبول دعوت نمي كردند وبواسطه اشتغال بشهوات بهيميه وانهماك در امور طبيعيه در زمين افساد ميكردند لوط گفت
لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد پس التجاي بحق كه قوي شديدست آورد تا حق بشدت عذاب آن قوم را استيصال كرد قال الله
تعالى الله الذي خلقكم من ضعف اي اساس امركم وما عليه جبلتكم وبنيتكم الضعف الذي هو عدم القوة فانه خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم
من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ثم يخرجكم طفلا ثم جعل من بعد ضعف قوة حيث بلغتم وقت الاحتلام والشبيبة وتلك حال القوة الى

الاكتهال وبلوغ الاشد ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة اى ردكم الى اصل حالكم وهو الضعف بالشيخوخة والهرم فالضعف الاول بلا خلاف ضعف المزاج فى فهم ارباب العموم والخصوص جميعا والقوة التى بعده اى بعد الضعف الاول قوة المزاج بحسب مفهومها الظاهر عندهم جميعا وينضاف اليه اى الى مفهومها الظاهر فى فهم ارباب الخصوص قوة الحال وهى التى يقتضى التصرف والتاثير فى العالم بالهمة والضعف الثانى ضعف المزاج بموجب مفهومه الظاهر عند الجميع وينضاف اليه فى فهم ارباب الخصوص ضعف المعرفة اى ضعف حصل بسبب المعرفة اى المعرفة بانه تضعفه وتخرجه عن قوة العرضية وترده الى ضعفه الاصلى حتى تلصقه بالتراب الذى هو اصله ولهذا به فيرجع الى ضعفه الاول فلا يقدر على شئ بالتصرف والتاثير بقوة الهمة فيصير فى نفسه اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن ظهور الصفات الالهية فيه عند نفسه اى فى نظره واعتقاده كالصغير عند امه لانه لا يرى لنفسه قوة ولا قدرة ويكل امره بالكلية الى امه التى ترضعه وتربيه فكذلك العارف بالنسبة الى الوجود الحق والرب المطلق عارف صاحب تصرف را مانع از تصرف دو امرست یکی تحقق بمقام عبودیت وظهور بضعف حقیقی وعدم اصلی خویش چه عدم اصل هر متعین است ورجوع همه امور کونیه بسوی اوست • نوز کجا میرسد کنه کجا میرود • کر نه ورای نظر عالم بی منتهاست دوم ثبوت بالاصالة حق راست وغیر ورا بالتبع پس هرچند بسبب تحقق بمقام عرفان مرتبه تاثیر و تصرف در عالم بهمت یافته باشد حضرت حق را بر خود اختیار کند و آن تصرف را بحق باز کند • ممکن که بود حقیقتش محض عدم • حاشا که تواند زدن از هستی دم • هرچند که بند زخود آثار قدم • آن به که برون ننهد از اندازه قدم • لا سیما وقتی که آیه کریمه وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه شنیده باشد و دانسته که هرچه در دست اوست نه ازوست بلکه او در آن از خلیفه حق است سبحانه ونایب مناب او و با این همه بموجب فرموده فاتخذه وکیلا مامورست که حق را در آن از خلیفه و وکیل خود سازد پس با وجود این معرفت وشهود عارف را کجا آن همت باقی ماند که بدان تصرف تواند کرد چه همت اثر نکند مکر بجمعیت تمام که صاحب همت را کنجایی توجه بغیر او منصرف فیه نماند واین معرفت مفرق جمعیت همت اوست و موجب رجوع او بعدم اصلی و عجز جبلی • از در به بینی تو ما تخفی روند • زان تخفی میرهیز که او غیر عدم نیست • پیش آی و عدم شو که عدم معدن جانست • لیکن نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست • وامر دوم احدیه متصرف و متصرف فیه است زیرا که عارف چون بداند که متصرف و متصرف فیه در حقیقت واحدست اکرچه بحسب صورت مختلفست وجود اغیار از نظر شهود او برخیزد پس همت بر چه دارد وجمعیت خاطر بر که کمارد • وللشيخ الكامل العارف مؤيد الدين الجندى رحمه الله ههنا كلام لخصه بعضهم بهذه العبارات والوجه الثانى وهو شهود احدية المتصرف والمتصرف فيه كما يمنع من التصرف فقد يقتضى التصرف الالهى الحق سبحانه ولاسيما العبد الكامل فانه هو الذى له جميع ما للرب من الحقايق الاسمائية الالهية وما للعبد من الصفات العبدانية باحدية العين والا لم يكن كاملا لكن لا يكون باربابية الهمة وتسليطها لانه لا يخل بمقام العبودية بل باظهار الحق ذلك منه وظهوره تعالى على مظهره بالتصرف من غير تقيد منه بذلك ولا ارسال همة ولا تسليط نفس ولا ظهور به فالمانع بالحقيقة هو الوقوف فى مقام العبودية الذاتية لورد امانة الربوبية العرضية الى الله تادبا بآداب اهل القرب فلا يتصدى للتصرف والتسخير ويتوجه بالكلية الى الله الواحد الاحد المتفرد بالتقدير والتدبير • کویند عشق چیست بکو ترک اختیار آنکو ز اختیار نرست اختیار نیست • عارف نشست در عالم بود شاد • هیچ التفات شاه بسوی نثار نیست • کار من اکر باختیارم بودی آشفته تر از زلف نکارم بودی • کر من نظری بکار خود داشتمی • او را نظری کجا بکارم بودی • ولذلك اى للضعف الحاصل بسبب المعرفة بالله وعدم الاقتدار على شئ بالتصرف فيه قال لوط عليه السلام لو ان لى بكم قوة اى لست بكم قوة من الهمة العزيزية او وكيما داوى يكم او آوى الى

الى ركن شديد يريد لوط عليه السلام بالركن الشديد بحسب الظاهر القبيلة القوية الغالبة على اعدائها ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم مشيرا الى اراده لوط عليه السلام بالركن الشديد بحسب الباطن رحم الله اخى لوطا لقد كان ياوى الى ركن شديد يريد صلى الله عليه وسلم ضعف المعرفة اى يشير بهذا الكلام الى الضعف الحاصل له بسبب معرفته بالله حيث نعطف عليه اولا بالدعاء له بالرحمة فان ذلك ينبئ عن ضعفه وعجزه عليه السلام ونسبه ثانيا الى نفسه بالاخوة المشعرة بمشاركته اياه فى هذا الضعف الظاهر تحققه صلى الله عليه وسلم به فالركن الشديد الذى التجا اليه لوط عليه السلام بحسب الباطن هو الحق سبحانه يدبره الذى يدبر امره بمقتضى علمه وحكمته ويربيه الذى يربيه بموجب لطفه ورحمته لوط عليه السلام عارف بود بآنکه هر اسمی را خاصیتی است وتاثیری ومظهری که در آن مظهر خاص خواص و تاثیر آن اسم بظهور می پیوند چه افعال او سبحانه در خارج جز بواسطه مظاهر بظهور نمی رسد واز قوت بفعل نمی آید پس بظاهر التجا او بمظاهر بود نفس او وقبیله وبه باطن بحضرت حق سبحانه وهرکه بباطن متوجه استمداد از حضرت اسمی از اسماء الهی شود وبظاهر قصد آن مظهر کند که خاصیت آن اسم را از قوت بفعل آورد بی توقف بمراد رسد والله الموفق • فص حكمة قدرية فى كلمة عزيرية القضاء عبارة عن الحكم الكلى الالهى فى اعيان الموجودات على ما هى عليه من الاحوال الجارية من الازل الى الابد والقدر هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها فى اوقاتها وازمانها التى يقتضى الاشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية فتعليق كل حال من احوال الاعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر وسر القدر انه لا يمكن لعين من الاعيان الخلقية ان يظهر فى الوجود ذاتا وصفة وفعلا الا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتى وسر سر القدر ان هذه الاعيان الثابتة ليست امورا خارجة عن الحق قد علمها ازلا وتعينت فى علمه على ما هى عليه بل هى نسب او شئون ذاتية فلا يمكن ان يتغير عن حقايقها فانها حقايق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان فبهذا علم ان الحق سبحانه لا يعين من نفسه شيئا لشئ اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد وامره الواحد عبارة عن تاثيره الذاتى الوحدانى بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظهرة اياه متعددا متنوعا مختلف الاحوال مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقايقها الغير المجعولة المتعينة فى علم الازل فكان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام واحكام لوازمها انبعاث رغبة منه نحو معرفة سر القدر وانبثاث فكره فى القرية الخربة لصورة استبعاد اعادتها على ما كانت عليه فاظهر الله له بواسطة ذلك واستبعاده انواعا من صور الاعادة وانواعا من احكام القدرة فلذلك نسب رضى الله عنه الحكمة القدرية الى الكلمة العزيرية لله الحجة البالغة التامة القوية على خلقه فيما يعطيهم ويحكم به عليهم من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا للخلق عليه كما قالت الجهلة البطلة الظلمة فى حكمهم على الله سبحانه انه قدر على الكافر والجاهل والعاصى الكفر والجهل والمعصية ثم يواخذهم عليها بما ليس فى قوتهم ووسعهم لانهم اى الخلق هم المعلومون له وهو العالم بهم والمعلوم كائنا ما كان يعطى العالم به كائنا من كان اى يجعله بحيث يدرك ما هو عليه فى نفسه اى فى حد ذاته من الاحوال الجارية عليه من الازل الى الابد واستعداداتها وهو اى ذلك الادراك هو العلم ولا اثر للعلم فى المعلوم بان يحدث فيه ما لا يكون له فى حد ذاته بل هو تابع للمعلوم والحكم على المعلوم تابع له فلا حكم من العالم على المعلوم الا به اى بالمعلوم وبما يقتضيه بحسب استعداده الكلى والجزئى فما قدر الله سبحانه على الخلق الكفر والعصيان من نفسه بل باقتضاء اعيانهم وطلبهم بلسان استعداداتهم ان يجعلهم كافرا وعاصيا كما يطلب عين الكلب صورة الكلبية والحكم عليه بالنجاسة العينية وهذا هو عين سر القدر فان تلك الاعيان الاعيان واستعداداتها فايضة من الحق تعالى فهو جعلها كذلك قلت الاعيان ليست مجعولة كما مر غير مرة بل هى صور علمية للاسماء الالهية التى لا تاخر لها عن الحق سبحانه الا بالذات لا بالزمان فهى ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة

والمراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا غیر اعلم ان کل رسول نبی من غیر عکس کلی فالرسالة مخصوص مرتبة فی النبوة وکل نبی ولی من غیر عکس کلی فالنبوة
مخصوص مرتبة فی الولایة فکل رسول ولی کما انه نبی فالرسل صلوات الرحمن علیهم اعلی مرتبة من غیرهم لجمعهم بین المراتب الثلث الولایة والنبوة والرسالة
ثم الانبیاء لجمعهم بین المرتبتین لکن مرتبة ولایتهم اعلی من نبوتهم ونبوتهم اعلی من رسالتهم لان ولایتهم جهة حقیتهم لفنائهم فیه ونبوتهم جهة ملکیتهم اذ بها یحصل
المناسبة لعالم الملائکة فیأخذون الوحی منهم ورسالتهم جهة بشریتهم المناسبة للعالم الانسانی والیه اشار الشیخ رضی الله عنه بقوله مقام النبوة فی
برزخ دون الولی وفوق الرسول ای النبوة دون الولایة التی لهم فوق الرسالة ونبی آنکس باشد که فرستاده شود بخلق از برای هدایت
وارشاد ایشان بکمالی که مقدرست بحسب استعداد اعیان ایشان ونبی فعیل است بمعنی فاعل از نبا که عبارتست از خبر یعنی مخبر از
حق تعالی وذات واسما وصفات او مرشد کان او را یا بمعنی مفعول یعنی او را حق تعالی اخبار کرده است از امور مذکوره ورسول آن نبی را گویند
که مأمور بود بوضع شریعتی ابتدا یا بنسخ بعضی از احکام شریعتی که پیش از او موضوع بوده وولایت مأخوذ است از ولی که قربست
وآن منقسم میشود بدو قسم عامه وخاصه ولایت عامه شامل باشد جمیع مؤمنان را بحسب مراتب ایشان وولایت خاصه شامل نباشد
الا واصلان را از سالکان پس آن عبارت باشد از فانی شدن بنده در حق بآن معنی که افعال خود را افعال حق وصفات خود را صفات
حق وذات خود را در ذات حق فانی یابد تا میت نری ببدی وباقی همه اوست فالولی هو الفانی فی الله سبحانه والباقی به والظاهر
باسمائه وصفاته وولایت باطن نبوت نبی است از راه ولایت که باطن وی است از حق عطا وفیض می ستاند واز راه نبوت که ظاهر
ویست بخلق افاضه میکند ومی رساند وآنچه منقولست از بعضی از اولیاء الله که ولایت از نبوت فاضلترست مراد آنست که جهة ولایت
نبی از جهة نبوت او فاضلترست نه آنکه ولایت ولی تابع فاضلترست از نبوت نبی متبوع قال الشیخ رضی الله عنه اذا سمعت احدا من
اهل الله او ینقل الیک عنه انه قال الولایة اعلی من النبوة فلیس یرید ذلک القائل الا ما ذکرناه او یقول ان الولی
فوق النبی والرسول فانه یعنی بذلک فی شخص واحد وهو ان الرسول من حیث انه ولی اتم منه من حیث انه نبی او رسول لا ان الولی
التابع له اعلی منه فص حکمة نبویة فی کلمة عیسویة انما خصت الحکمة النبویة بالکلمة العیسویة وان کانت جمیع الحکم نبویة لان نبوته فطریة غالبة
علی حاله وقد انبأ عن الله فی بطن امه بقوله لا تحزنی قد جعل ربک تحتک سریا وفی المهد بقوله اتانی الکتاب وجعلنی نبیا الی وقت بعثه
وهو الاربعون من سنه لقوله علیه السلام ما بعث نبی الا بعد الاربعین وقیل انها لیست مهموزة من النبأ بل ناقصة من نبا ینبو نبوا بمعنی ارتفع لانه تعالی
رفعه من ابناء البشر ولقوله تعالی بل رفعه الله ولختم الولایة علیه من خصایص الروح الذی هو نفس الرحمانی من صفات الذاتیة للحیوة انه
ما یمر علی شیء من القوابل ولم یباشره بصورة المثالیة الا یحیی ذلک الشیء بقوة قبوله وظهر فیه خاصیة الحیوة واثر من آثارها بحسب تلک القوة
ولکن اذا احیی ذلک الشیء الذی مر علیه الروح وباشره وسرت الحیوة فیه یکون تصرفه ای تصرف الروح وتأثیره بحسب مزاجه ای مزاج ذلک الشیء ١
واستعداده لا بحسب الروح نفسه فان الروح ارفع من ان لیس له حسب معین وحیثیة مخصوصة فاذا کان ذلک الشیء ذا مزاج معتدل قابل
للحیوة ظهر فیه الحس والحرکة وجمیع خواص الحیوة بحسب المزاج المخصوص وان لم یکن ظهر فیه اثر من الحیوة بحسب صورته کالجماد والصور البرزخیة
علی ای حال ارواح مظاهر اسم رب اند زیرا که حق سبحانه بدان ارواح تربیت میکند مظاهر خویش را واول صفت که بحسب وجود
لازم ارواح است حیاتست وآن اصل جمیع صفات وجودیه است ولهذا اسم حی امام ائمه سبعه گشت بدان سبب که علم واراده
وقدرت وغیرها من الصفات متصور الوجود نیست مگر بعد از حیوة وهر چیزی را روحی است خاص که فایض است بروی از رب واو را

حیاتیست خاصه مناسب او که ظاهر میشود در وی آن حیوة وتوابع او من العلم والقدرة والارادة وغیرها بحسب مزاج آن چیز
پس اگر مزاج او قریب باعتدال باشد چون انسان ظاهر میشود در وی جمیع خواص یا اکثر آن واگر بعید باشد از اعتدال
خاصیت حیاة ولوازمش در وی مختفی میگردد چون جماد ومعدن الا تری ان النفخ الالهی ای الروح الالهی المنفوخ فی الاجسام
المسواة لنفخ الروح فیها مع نزاهته عن خواص تلک الاجسام وعلو حضرته فی حد ذاته عن التقید بصفاتها کیف یکون تصرفه ای تصرف
الروح فی الجسم المنفوخ فیه او فیما عداه بتوسطه بقدر استعداد الجسم المنفوخ فیه وقابلیته لا بحسب الروح فی نفسه الا تری ان السامری
لما عرف تأثیر الارواح فیما تمر علیه وتباشره وکیف قبض قبضة من اثر الرسول یعنی الروح الامین الذی هو جبرئیل حین ظهر متمثلا علی
البراق وکان البراق ایضا روحا متمثلا فاثر ذلک فی التراب الذی مر علیه وسرت الحیوة فیه فعرف السامری ذلک بنور باطنه وقوة
استعداده فقبض قبضة من اثره فنبذها علی صورة العجل المتخذة من حلی القوم فخار العجل بعد ما حیی بذلک ای الخوار شبیه استعداد
المزاج التابع لصورة العجل فلو کان صورة حیوان آخر لنسب الیها اسم الصوت الذی لتلک الصورة کالرغاء للابل والثؤاج للکبش
والیعار للشاة وغیر ذلک جبرئیل علیه السلام نزدیک ارباب عرفان عبارت از روحی است که مسلط است بر سموات سبع وما فیها
من العناصر والموالید ومحل سلطنت او سدرة المنتهی است وهر روحی از ارواح که در مرتبه از مراتب عالیه واقع است در ما تحت خود
از مراتب سافله مؤثر می باشد پس ارواح باقی سماوات که در تحت سابع واقع است اعوان واتباع جبرئیل باشند وارواح
فلک قمر که پیش فلاسفه مسماست بعقل فعال عند ارباب التحقیق مسمی باسمعیل است نه بجبرئیل کما زعمت الفلاسفه واسمعیل ملکی است
مسلط بر عالم کون وفساد از اعوان واتباع جبرئیل علیه السلام ولیس له حکم فی ما فوق فلک القمر کما لا حکم لجبرئیل فیما فوق السدرة والله
تعالی اعلم فص حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة انما اختصت الکلمة السلیمانیة بالحکمة الرحمانیة لعموم حکمها فانه کان للاسم الرحمن شمول حکم علی الموجودات
کلها کذلک للکلمة السلیمانیة احاطة سلطنته وتصرفه فی العالم کله فسخر الله له العالم الاعلی والاسفل فاما تسخیره له العالم السفلی فواضح بحکمه فی
الجن والانس والوحش والطیر وسایر الحیوانات البریة والبحریة وتعدی حکمه الی العناصر فسخر له الریح تجری بامره وسخر له الماء بغوص له فیه
الشیاطین الناریة وهذا من اعظم التسخیرات لما فیه من الجمع بین ما من النار مع الماء ومع ما من الماء تضاد طبایعهما ولذلک نبه سبحانه علی ذلک
بقوله ومن الشیاطین من یغوصون له ویعملون عملا دون ذلک فاخبر تعالی ان کلا منهم کانوا یعملون له هذا دون غوصهم لما ذکرت من صعوبة الجمع
بین الاضداد وسخرت له الارض تتبوأ منها حیث یشاء واما تسخیر الحق له العالم العلوی فواضح ایضا عند المستبصرین فان کل ما یرد علیه السلام
فی هذا العالم فانه من آثار تسخیر الله له وذلک العالم وتعلیمه ایاه اسباب التصریفات فانهم لما کانت بلقیس خالصة له ای لسلیمان علیه السلام
بالانقیاد الیه والایمان به من حیث لا تشعر هی بذلک ای بکونها له وذلک لمناسبة فطریة ومجانسة ذاتیة وتوفیق الهی فالستعوها طاهرة
بالقوة ای بقوة الهمة والتصرف بما فیهم لینا والیه حق کتاب سلیمان حین القاه الهدهد الیها وارتهم ایاه انه کتاب کریم حیث قالت
انی القی الی کتاب کریم ای مکرم علیها معظم عندها انه ای هذا الکتاب الکریم من سلیمان هذا بیان لمرسل الکتاب او اشارة الی عنوانه وانه ای مضمونه
بسم الله الرحمن الرحیم الا تعلوا علی وأتونی مسلمین فتکریم بلقیس وتعظیمها الکتاب سلیمان کان لعنایة ازلیة ومناسبة جلیة لا لما قال بعض
اهل الظاهر من المفسرین من ان السبب فیه تقدیم سلیمان اسمه علی اسم الله فانه انما قدم اسمه علی اسم الله وقایة له ان یقع علیه الخرق وانه ان وقع
الخرق یکون باسمه لا علی اسم الله وان اسمه لکمال محبته فی قلوب البریة مانع لهم عن الخرق اما اولا فلان قوله انه من سلیمان لیس من مضمون الکتاب

كما سبق اليه الاشارة واما تمامه فلان بلقيس لو كانت مريدة للرد وما كانت موفقة لاكرام الكتاب لم يكن تقديم اسمه
حاميا له من الخرق ولا تأخير بل كانت تقرأ الكتاب وتعرف مضمونه كما فعل كسرى ثم كانت تمزقه ولو لم تكن موفقة چون بلقيس
نامه سليمان را بگشاد وبر مضمون آن اطلاع افتاد سابقه عنايت ازلى ورابطه مناسبت جبلى در حركت آمد بحسب باطن
ايمان آورد وانقياد نمود ومضمون آنرا بر اتباع واشياع خويش عرضه فرمود تا هر كه را با او در آن جنسيت ومناسبت مشاركى
باشد بر قبول آن اقبال نمايد چه سرمايه ايمان با انبيا ورسل عليهم السلم آن مناسبت وجنسيت است نه مشاهده معجزات ومطالعه
خوارق عادات ~ موجب ايمان نباشد معجزات • بوى جنسيت كند جذب صفات • معجزات از بهر قهر دشمن است • بوى جنسيت بى دل بردن است
ولهذا چون كسرى را از آن مناسبت وجنسيت اثرى نبود واز عنايت ازلى وسعادت اصلى خبرى نه بر نامه قبول آنحضرت رسالت صلعم
اقبال ننمود وبعد الاطلاع بر مضمون آن قاعده عناد واستكبار پيشه كرد وبتمزيق وتفريق آن نامه همايون گستاخى
وبى ادبى پيش آورد ~ چون خدا خواهد كه پرده كس درد • ميلش اندر طعنه پاكان برد ~ وما اظهر آصف وزير سليمان ع
بالقوة وجمعية الهمة على الاتيان بالعرش اى عرش بلقيس من سبا قبل ارتداد طرف الناظر اليه دون سليمان مع كونه عليه السلم
اقوى واقدر منه الا ليعلم آصف الجن الذى ادعى عفريت منهم انه يأتى به قبل قيام القايم من مقامه غيرة منه على سليمان وتمكينا ان شرف
سليمان عظيم اذ كان لمن هو حسنة من حسناته واحد من خاصته هذا الاقتدار العظيم والتصرف القوى فكيف كان الحال لو تصرف
هو بنفسه اعلم ان آصف بن برخيا مع فنون علومه كان مؤيدا من عند الله معانا من عالم القدرة باذن الله وتأييده اعطاه الله
التصرف في عالم الكون والفساد بالهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادته في سبا وايجاده عند سليمان،
فان النقل بالحركة اسرع من ارتداد طرف الناظر اليه محال اذ النقل زمانى وحركة البصر نحو المبصر وعنه آنية لوقوع الابصار مع فتح البصر في
وقت واحد فاذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان الى مكان ولا بالكشف صورة على سليمان في مكانه لقوله تعالى
فلما رآه مستقرا عنده فلم يبق الا انه كان بالتصرف الالهى من عالم الايد والقدرة فكان وقت قول آصف انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك عين وقت انعدام العرش في سبا وايجاده عند سليمن عليه السلم وهذا التصرف اعلى مراتب التصرف الذى خص الله به من شاء من عباده
واقدره عليه وما كان ذلك الا كرامة لسليمان عليه السلم حيث وهب الله لبعض اصحابه واحد خاصته هذا التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالخلق الجديد
فان الفيض الوجودى والنفس الرحمانى دايم السريان والجريان في الاكوان كالماء الجارى في النهر فانه على الاتصال يتجدد على الدوام فكذلك تعينات
الوجود الحق في صور الاعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدد على الاتصال فقد يخلع التعين الاول الوجودى عن بعض الاعيان في بعض
المواضع ويحصل به الذى يعقبه في موضع آخر وما ذلك الا لظهور العين العلمى في هذا الموضع واخفائه في الموضع الاول مع كون العين كما له في العلم ع
الغيب ولما كان آصف عارفا بهذا المعنى معانا به من عند الله مخصوصا به بالتصرف في الوجود الكونى وقد آثر الله تعالى سليمان بهمته
وآثره وقواه بمعونة اكرامه واتمام النعمة عليه في تسخير الجن والانس والطير والوحش واعلا لقدره واعطا ملكه سلط الغيرة على آصف
فغار على سليمن وملكه الذى آتاه من ان يتوهم الجن ان تصرفهم الذى اعطاهم الله تعالى اتم من تصرف سليمان وذويه فاعلمهم ان الملك
والتصرف الذى اعطى بعض اصحابه من خوارق العادات اعلى واتم من الذى خص الجن به من الاعمال الشاقة والخارجة عن قوة البشر والخارقة
للعادة بحسب الفكر والنظر واعلم ان الجن ارواح قوية متجسدة في اجرام لطيفة تغلب عليها الجوهر النارى والهوائى كما غلب على الجوهر الارضى وكما

وللطافة جواهر اجسادهم وقوة ارواحهم اقدرهم الله على التشكل باشكال مختلفة والتمكن من حركات سريعة واعمال عن وسع البشر بعيدة كالملائكة
الا انها سفلية والملائكة علوية والله اعلم ~ فضل آصف بر آن جنى كه گفت انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك بتصرفات نفسانى است
با معاونت از تاثيرات فلكى وخواص طبايع اشيا چه رجوع طرف بناظر اسرع است از قيام قايم از مقامش پس آصف در عمل
اتم بود از آن جنى زيرا كه تصرف كرد در عين عرش باعدام وايجاد در آن واحد پس اعدام كرد در موضعش وايجاد كرد نزد سليمان
از آنكه قول كاملان مثل قول حق است سبحانه چيزى را كه وجود او مطلوب باشد پس چون كامل كن گويد همان زمان آن چيز موجود
شود وليكن باذن حق تعالى چه حق سبحانه عين جوارح وعين قواى روحانى وجسمانى ايشان شده است وسبب آن نسبت آن كامل
وزير سليمن عليه السلم بود ~ جز صحبت عارفان كامل مگزين • جز جانب بندگان مقبل منشين • شد هيزم تيره نور از صحبت نار •
شد زنده غذا چو گشت با زنده قرين • وسليمان قطب وقت خود بود ومتصرف وخليفه بود در عالم وخوارق عادات از اقطاب
وخلفا كم صادر مى شود بلكه از وزرا ونايبان ايشان واقع مى شود زيرا كه اقطاب قايم بعبوديت تامه ومتصف بفقر كلى اند تصرف نمى كنند
از براى خود در چيزى ولما قالت بلقيس في جواب السؤال عن عرشها حيث قيل لها اهكذا عرشك كانه هو اى كان العرش
المشار اليه هو العرش الذى خلفته في سبا فيه اى فيما قالت بلقيس عثور واطلاع منها على علمها اى على كونها عالمة بتجديد الخلق
بالامثال في كل زمان بل في كل آن فاتت بلقيس بكاف التشبيه في قولها كانه هو وحكمت بالمغايرة والمشابهة فان التشبيه لا يكون
الا بين متغايرين وصدقت فيما قالت لما ذكرنا من تجديد الخلق بالامثال فان مثل الشى لا يكون عينه من حيث التعين وهو هو من حيث
الحقيقة واراها اى سليمان بلقيس صرح القوارير فحسبته كانه لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها وما كان لجة في نفس الامر
كما ان العرش المرئى الموجد عند سليمان ليس عين العرش الذى خلفها في سبا من حيث الصورة فانه قد انخلع عن الصورة الاولى
وتلبس بصورة اخرى ولكن الجوهر الذى تعاقبت عليه الصورتان واحد والصورتان متماثلتان فنبهها بذلك على ان حال عرشها كحال الصرح
في كون كل منهما مماثلا لما اتحد بها لا آخرا ما العرش فلانه المعدوم وما اوجده الموجد مماثل لما انعدم واما الصرح فلانه من غاية لطفه وصفائه صار
شبيها بالماء الصافى مماثلا له وهو غيره • فنبهها بالفعل على انها صدقت في قولها كانه هو فانه ليس عينه بل مثله وهذا غاية الانصاف من سليمان
عليه السلم فانه صوبها في قولها كانه هو وهذا التنبيه الفعلى كالتنبيه القولى الذى في سواله اهكذا عرشك حيث لم يقل اهذا عرشك فافهم وهذا اى تجديد
الخلق مع الآنات ليس مخصوصا بعرش بلقيس بل هو سار في العالم كله علوه وسفله فان العالم مجموعه متغير ابدا وكل متغير يتبدل تعينه مع الآنات فوجد
في كل آن متعين غير المتعين الذى هو في الآن الآخر مع ان العين الواحدة التى يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها لعين الواحدة هى حقيقة الحق
المتعينة بالتعين الاول اللازم لعلمه بذاته وهى عين الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة المسماة عالما ومجموع الصور اعراض طارية متبدلة في كل آن
والمحجوبون لا يعرفون ذلك فهم في لبس من هذا التجدد الدايم في الكل واما اهل الكشف فانهم يرون ان الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يتكرر التجلى
فان ما يوجب البقاء غير ما يوجب الفناء وفي كل آن يحصل البقاء والفناء فالتجلى غير مكرر ويرون ايضا ان كل تجل يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق
فذهابه هو الفناء عند التجلى الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر الموجب للبقاء بالخلق الجديد ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان اولا التبس
على المحجوبين ولم يشعروا بالتجدد وذهاب ما كان حاصلا بالفناء في الحق لان كل تجل يعطى خلقا جديدا ويفنى في الوجود الحقيقى ما كان حاصلا ونظيره في المعنى
في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه في كل آن يدخل منهما شى في تلك النارية ويتصف بالصفة النورية ثم تذهب تلك الصورة بصيرورته هواء

بكذا شان العالم باسره فانه يستمد دايما من الخزاين الالهية فيفيض منها ويرجع اليها والله اعلم بالحقايق واعلم ان امداد الحق وتجلياته
واصل الى العالم في كل نفس وفي التحقيق الاتم ليس الا تجلي واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعينات مختلفة لذلك التعدد
والنعوت المختلفة والاسماء والصفات لان الامر في نفسه متعدد او وروده طار ومتجدد وانما التقدم والتاخر وغيرهما من احوال الممكنات
توهم التجدد والطريان والتقيد والتغير ونحو ذلك كما قال فيه التعدد والا فالامر اجل من ان ينحصر في اطلاق او تقييد او اسم او صفة او نقصان
او مزيد وهذا التجلي الاحدي المشار اليه ليس غير النور الوجودي ولا يصل من الحق الى الممكنات بعد الاتصاف بالوجود وقبله غير ذلك وما سواه
فانما هو احكام الممكنات وآثارها تحصل من بعضها بالبعض حال الظهور بالتجلي الوجودي الوحداني المذكور ولما لم يكن الوجود ذاتيا لسوى الحق بل
مستفادا من تجليه افتقر العالم في بقائه الى الامداد الوجودي الاحدي مع الآنات دون فترة ولا انقطاع اذ لو انقطع الامداد المذكور طرفة
عين لفني العالم دفعة واحدة فان الحكم العدمي امر لازم للممكن والوجود عارض له من موجده از نفاذ فرمان قهرمان وحدت حقيقي است كه در محل ظهور
آثار اسم بزرگوار الظاهر هيچ چيز را بهره از ثبات وقرار اصلا نيست حتی زمان متعارف موهوم الاتصال كه معنى جز با ملاحظه آن تصور
نمی توان كرد واز دقايق الطاف الهی كه مبلغ اين نغم نامتناهی اشتمال دارد بران در كل كتب كه بافضل رسل عليه وعليهم الصلوة والسلم فرود آمده
هدايت وراهنمای خلايق را مخلوقات بكلمات مؤدی شده وحال انكه كلمات را در نسخه جامع مطابق وفي انفسكم افلا تبصرون
عدم ثبات واستقرار چنان ظاهر ست كه واهمه را دران مجال دغدغه وتشكيك نيست تا از اطلاع بران تطابق واندیشه دران
حال طالب صادق دريابد كه مالك ملك بعاجز واحد قهار نيست قهرمش آن كز عجز در وادی یاد یار نيست . اوست كز نور ظهورش
می نمايد اين وآن . وانچه می پنداريش عالم بجز پندار نيست . انكه هست وبود باشد برتر از ادراك ماست . وانكه هستش می شماری پيش ابصار نيست
وچون ترجب فرموده كل يعمل على شاكلته از هستی ويكانگی حقيقی حضرت صانع سبحانه اثری در مصنوعات ظهور می يابد كه پرتو شعور
اهل تميز از صغار وكبار بران می تابد اكثر مردم مدركات بحواس را تاريك وتيره می يابند موجود می دانند بوجودی كه در حد حدوث
يافته وپيوسته مانده ودر واقع استمرار نمايش آن مدركات كه هر آينه از قبيل اعراض توانند بود از وصول رحمت ايجادی بود كه لحظه
فلحظه بهر يك رسد واشارت باينست العرض لا يبقى زمانين كه شيخ اشاعره رحمة الله ورضوانه عليه برلوح بيان نگاشته وبقا
را من صفات سبعه الهيه داشته وبعضی امور معقول كه برای رويت جهر نمايد ونمايشش بر يك دستره مدتها پايد آن نمايد كی
وپايندگی از دیمومیت قيوميت آفريننده وپرورنده او بايد شناخت وخود را الغلط پنداخت حادث ممكن كه باشد بخود
فيض وجودش متعاقب رسد . بی خبر از سر شديد العقاب . ره نبرد معنی مر السحاب . كو نكر روشنی مستنير . كو ز معنی چون شده تا
تابش مهر آن نه دران آن رسد . بهره ز هستی بهمان سان رسد . آنچه نمايد چو نپايد دو آن . سهو بود نسبت هستی بآن . وانكه بخود هست بود لايزال
برتر از انديشه ووهم وخيال . عقل درين دايره سرگشته ايست . خاطر ازين حيرت سرگشته ايست . والملك الذی لا ينبغی لاحد من بعده اي
من بعد سليمان عليه السلم كما سأله عن ربه بقوله رب اغفر لی وهب لی ملكا لا ينبغی لاحد من بعدی هو الظهور في عالم الشهادة بالمجموع
اي بمجموع الاملاك المتعلقة بالعالم على طريق التصرف فيه اي في العالم لا الظهور ببعضها فانه عليه السلم قد شورك في كل جزء من الملك الذي
اعطاه الله ولا الاقتدار والتمكن من مجموعها من غير ظهور به فان الاقطاب والكمل متحققون بهذا المقام قبل وبعده لكن لا يظهرون
به الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف مكنه الله سبحانه بتمكين من العفريت الذي جاءه بالليل ليفسد عليه فهم بأخذه

وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فيلعب به ولدان المدينة فتذكر صلى الله عليه وسلم دعوة سليمان عليه السلم فرده الله العفريت
خاسئا عن الظفر عليه فلم يظهر صلى الله عليه وسلم بما اقدره الله عليه وظهر بذلك سليمان عليه السلم ابو هريره رضى الله عنه روايت
ميكند از رسول صلى الله عليه وسلم كه گفت دوشينه عفريتی می خواست كه قطع صلوة من كند خداوند سبحانه مرا قادر گردانيد بر گرفتن او
می خواستم كه او را بگيرم وبر ستونی از ستونهای مسجد بربندم تا كودكان مدينه وهمه شما در و نظر كنيد پس ياد آوردم دعوت
برادر خود سليمان را كه گفته بود رب اغفر لی وهب لی ملكا لا ينبغی لاحد من بعدی وآن عفريت را از نيل ظفر بر مراد نوميد
وحسرت زده گذاشتم چون رسول صلى الله عليه وسلم خبر داد كه حق تعالى مرا بر اخذ او قادر گردانيد دريافتيم كه موهبت
تصرف از حق يافت بعد از ان بتذكير حق سبحانه تذكر دعوت سليمان كرده طريق ادب مرعی داشت پس معلوم شد
مر آنچه مختص است بسليمان عليه السلم ظهور است بملك موهوب در ميان عموم خلايق نه تمكن واقتدار او بران مثنوی ولد رحمه الله
هر نبی وولی بر همه معجزات وكرامات قادر بود اگرچه هر يكی معجزه وكرامتی ظاهر كرد الا بر تمامت قادر بود بحسب اقتضای هر دوری
يكی شق قمر كرد ويكی مرده زنده كرد وهمچنين الی ما لا نهاية له چنانكه طبيب هر رنجوری را دوای ديگر كند لايق رنجش نه از ناتوانی كه
همان قدرت داند اما دران محل آن می بايد نظر اين بسيار ست چون اوليا وانبيا عليهم السلم مظهر وآلت حق اند هر چه آلت كند
در حقيقت صانع كرده باشد همچنانكه قلم در دست نويسنده مختار نيست اختيار در دست كاتب است پس چون اين صورت
معجزات وكرامات را حق تعالى می نمايد چون توان گفتن كه حق بر بعضی قادرست وبر بعضی قادر نيست اين سخن واين انديشه في الحقيقه كفر باشد
هر ولی جمله كرامت داشت . گرچه هر يك يكی دو زان افراشت . هر يكی را هزار چندان بود . اندكی گرچه بهر خلق نمود
وانبيا برگزيده تا آدم . مثل موسی وعيسی مريم . هر يكی بود بر همه قادر . گرچه جمله ز يك نشد ظاهر . قدرت ومعجزات از حق خاست
كی بود عجز از ان طرف كه خداست . انبيا آلت اند وحق بر كار . همه بی اختيار واو مختار . آب اگرچه شود ز لوله روان . نبود اصل آب در لوله دان
اصل آن آب باشد از دريا . گرچه از لوله شود پيدا . تن چو لوله است وقدرت حق آب . در سبب منگر گذر ز اسباب
تسخير الرياح الذي اختص به سليمان وفضل به على غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده هو تسخير الارواح النارية
التي تكون لنوع الجن كما قال تعالى خلق الجان من مارج من نار لا لنحو الارواح النارية ارواح مستقرة في رياح هي كالابدان لها
قال الشيخ رضى الله عنه التسخير من حيث هو تسخير ليس مما يختص به سليمان فان الله تعالى قال في حقنا كلنا من غير تخصيص باحد منا
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمان
ان علمت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا اقيمت في مقام
الجمعية وقد عاينا ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية يريد رضى الله عنه ان
التسخير المختص بسليمان هو التسخير بمجرد امره لا بالهمة والجمعية وتسليط الوهم ولا بالاقسام العظام واسماء الله الكرام والفاظ كان لها
اولا باسماء الله والكلمات التامات والاقسام ثم لم يزل حتى بلغ الغاية وانقادت له الخلايق واطاعه الجن والانس والطير والوحوش
وغيرها بمجرد الامر والتلفظ بما يريد منها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمة عطاء من الله وهبة وكان امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون ويحتمل ان يكون ذلك اختصاصا صادرا من الله به له ابتداء قوله تعالى بغير حساب حيث قال سبحانه هذا عطاؤنا فامنن او امسك

بغير حساب معنا ولست يا سليمان محاسبا في الآخرة عليها اي على ما اعطاكه الله من الملك والمال وتسخير الرياح وغير ذلك وفي بعض
النسخ ليست على صيغة الغيبة اي ليست تلك الامور محاسبا عليها في الآخرة قال رضي الله عنه علمنا من ذوق هذا الطريق ان سواله عليه السلم
كان عن امر ربه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر التام على طلبه لكونه مطيعا لربه في ذلك ممتثلا لامره والباري تعالى
ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سال ربه فيه فلو سال ذلك من نفسه
عن غير امر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسال الله فيه والله اعلم فص حكمة وجودية في كلمة داودية انما خصت الكلمة
الداودية بالحكمة الوجودية لان الوجود انما تم بالخلافة الالهية في الصورة الانسانية واول من ظهر فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم عليه السلم
واول من كمل فيه الخلافة بالتسخير حيث سخر الله له الجبال والطير في ترجيع التسبيح معه كما قال تعالى انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق
والطير محشورة كل له اواب وجمع الله فيه بين الملك والحكمة والنبوة في قوله تعالى وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب وخاطبه
بالاستخلاف ظاهرا صريحا هو داود عليه السلم ولما كان التصرف في الملك بالتسخير امرا عظيما لم يتم عليه بانفراده وهب سليمان وشركه في
ذلك كما قال ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وقال تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتيناه
حكما وعلما وكان تتمة لكماله في الخلافة بما خصصه الله به من كمال التصرف في العموم فبلغ الوجود بوجوده كماله في الظهور وهذا هو السر في اقتران الحكمة
الداودية بالحكمة السليمانية وتقديم السليمانية على الداودية للمزية الظاهرة له بخصوصية فان داود عليه السلم كان مظهر كليات الاحكام الاسمائية
والصفات الربانية والآثار الروحانية والقوى الطبيعية ومجمعها فاستحق لظهور مقام الخلافة واحكامها واحكام الحكمة وفصل الخطاب
وورثه سليمان في الجمع وزاد في التفصيل الفعلي والحكم الالهي والتسخير العام الكلي فما ظهر في الوجود احد من الناس اعظم ملكا ولا اعم
حكما منه ولا يظهر بعده لانه لما بلغ ظهوره ما قدر الله ظهوره من اسرار الربوبية والامور التي سبق ذكرها المضافة الى الحق والى الكون من
حضرة العلم الى اقصى درجات الظهور المعلومة عند الله ووقع التحجر باجابة دعوته تعاودت هذه الامور بعد كمال ظهورها راجعة من حضرة الظهور
الى حضرة البطون نحو من التدريج الواقع في ازمنة بروزها من حضرة البطون الى حضرة الظهور فانه ما تم الا ظهور من بطون او بطون
من ظهور فما نقص من الباطن اخذه الظاهر وبالعكس اعلم ان النبوة والرسالة تكونان بالاختصاص الالهي وليستا بكسب ولا مجازاة عن
عمل وثواب عن سابق حسنة وطاعة تكونان نتيجة عنها ولا لشكر او عبادة متوقعة منهم عليها واذا كانتا كذلك فلا يحصلان لاجل عمل
وكسب وعمل كما توهم القايلون من اهل النظر الفكري بانهما يحصلان لمن كمل علمه وعمله فان النبوة عندهم عبارة عن كمال العلم والعمل فمن كمل علومه
واعماله فهو نبي في زعمهم وهذا باطل والا لكان كل من يكامل علمه وعمله رسولا نبيا يوحى اليه وينزل عليه الملك بالوحي والتشريع فصح انهما ليستا
الا من اختصاص الهي ومن لوازمهما كمال العلم والعمل فلا يتوقف تحققهما على لوازمهما فان تحقق وجود اللازم انما هو بتحقق وجود الملزوم
لا بالعكس وهذا ظاهر ولما كانتا من اختصاص الهي لم يطلب منهم عليها جزاء ولا شكرا وان وقع الشكر منهم دايما واتوا بالاعمال الصالحات
في مقابلتها فليس ذلك مطلوبا بالقصد الاول من الاختصاص ولا هم مطالبون بذلك عوضا عنها چون مرتبه نبوت ومنصب رسالت
اختصاصيست الهي وموهبتيست از مواهب نامتناهي نه جزاي مترتب بر عمل سابق ونه عطاي منبعث از توقع شكر وعبادت
لاحق وهمچنين اكثر عطاياي كه متنوع است بران فايض است از محض فضل واحسان وكمال رحمت وامتنان شيخ رضي الله عنه درين
حكمت بعضي از انها كه نسبت با داود عليه السلم بوصول رسيده است وبحصول پيوسته اشارت ميفرمايد وميگويد ووهب الله سبحانه

لداود فضلا اي على وجه التفضل والامتنان معرفة متعلقة بذاته وصفاته وافعاله معرفة لا يقتضيها عمله من انواع العبادات واصناف
المبرات فلو اقتضاها اي تلك المعرفة عمله عليه السلم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم لكانت تلك المعرفة
جزاء لا هبة وعطاء وقد سبق ان النبوة والرسالة اختصاص الهي لا مدخل فيها للكسب والتعمل وكذلك اكثر ما ترتب عليهما من المواهب والعطايا
وكذلك وهب الله سبحانه له اي لداود عليه السلم سليمن عليه السلم لكون تتمة في كماله في خلافته فقال تعالى ووهبنا لداود سليمن وفي قوله تعالى
ولقد آتينا داود منا فضلا في محل التوقف حيث لم يصرح فيه بالهبة ولا بما يقابلها من هذا العطاء المعبر عنه بالفضل عطاء او جزاء لعمله فيكون
فضلا على مثل العمل كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها او هو عطاء بمعنى الهبة غير مترتب على عمل ولا مطلوب منه جزاء لكن الظاهر
هو الثاني لانه تعالى ذكر انه آتى داود فضلا ولم يذكر انه اعطاه ما اعطاه جزاء لعمله ولم يطلب منه جزاء على ذلك الفضل ولا طلب الشكر
على ذلك بالعمل طلبه من آله لا منه كما قال تعالى اعملوا آل داود شكرا لان النعمة على الاسلاف نعمة على الاخلاف فهو في حق داود عليه السلم
عطاء هبة وافضال وفي حق آله لطلب المعاوضة وقال تعالى بعد ما طلب من آل داود الشكر بالعمل وقليل من عبادي الشكور فاورد المشكور
بصيغة المبالغة فان صيغة فعول منها للمبالغة في فاعل ليعم ويشمل شكر التكليف الذي كلف الله سبحانه به عباده وشكر التبرع الذي لم يكلفهم لكنهم
اتوا به تبرعا فان المبالغة في الشكر انما هو بالاتيان بقسميه كليهما فشكر التبرع ما يشير اليه قوله افلا اكون عبدا شكورا قول النبي صلى الله عليه وسلم
حيث قام الليل كله حتى تورمت قدماه فقيل له اتفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال صلى الله عليه وسلم ذلك وشكر التكليف
ما وقع به الامر التكليفي الالهي مثل قوله تعالى واشكروا الله وقوله تعالى واشكروا نعمة الله وغير ذلك مما ورد في الكتاب والسنة
وبين الشكرين شكر التكليف وشكر التبرع من التفاوت والتفاضل ما بين الشكورين الشكور المكلف والشكور المتبرع فكما ان الشكور المتبرع
افضل من الشكور المكلف فكذلك شكر التبرع افضل من شكر التكليف وذلك ظاهر جلي لمن عقل وفهم الامور عن الله لا من نظره العقلي
سوال اگر گويند مي شايد كه شخصي از عهده شكر تكليفي بيرون نيايد وبادا شكر تبرعي قيام نمايد ولا شك شاكر مكلف كه از عهده
شكر تكليفي بيرون آمده باشد از ان شاكر متبرع افضل خواهد بود پس حكم بافضليت شاكر متبرع از عهده شكر تكليفي كما ينبغي بيرون
نيايد شكر تبرعي از وي صورت نه بندد زيرا كه شكر تبرعي از نوافل است وتكليفي از فرايض وهر گاه كه ادای فريضه بر وجه قصور و
نقصان است اقدام بر نافله متمم ومكمل آنست پس في الحقيقة آن نافله از فريضه واقع شده باشد نه از نفل واين بعينه جنانست
كه شيخ رضي الله عنه در فتوحات ميفرمايد كه نماز تهجد از نوافل است ووقتي از تهجد واقع شود كه متهجد اداي فرايض بر وجه كمال كرده
والا آن تهجد متمم ومكمل فرايض او خواهد بود پس في الحقيقة آن از فرايض واقع شده باشد نه از نوافل وتهجد از نوافل است فافهم
وداود عليه السلم منصوص على خلافته من الله سبحانه في الحكم على الخليقة والتصرف فيهم كما قال عز من قايل يا داود انا جعلناك خليفة في الارض
فاحكم بين الناس بالحق على صورة التفويض مخاطبا اياه آمرا له بالحكم والامامة اي وكذلك هو عليه السلم منصوص على امامته فان الامامة
بالنسبة الى الخلافة كالولاية بالنسبة الى النبوة فكل خليفة امام من غير عكس وغيره اي غير داود كآدم والخليل عليهم السلم ليس كذلك منصوصا
على خلافته وامامته معا اما الخليل عليه السلم فلانه تعالى قال في حقه اني جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة ههنا
خلافة ولكن ما هي مثلها لو ذكرها باخص اسمائها اعني الخلافة واما آدم عليه السلم فلانه وان نص على خلافته فليس النص مثل التنصيص على خلافة
داود عليه السلم فانه تعالى قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل اني جاعل آدم خليفة وما ذكر في قصته بعد ذلك لا يدل على انه معين ذلك

الخليفة الذى نص الله عليه وايضا لم يصرح سبحانه بحكمه فى ان من يجوز ان يكون خلافة فى الارض ان يخلف فيها من كان قبله لانه نائب
من الله فى حكمه بالحكم الالهى فيهم وان كان الامر فى نفسه كذلك اذ ليس كلامنا الا فى التنصيص عليه والتصريح به وقال بعضهم قدست اسرارهم ان فى قوله
تعالى انى جاعل فى الارض خليفة احتمالا فى حق آدم عليه السلم من كونه اول الخلفاء وابا هم ولكن الاحتمال يتناول غيره من اولاده وقرينة الحال تدل
على ان الاحتمال فى حق داود ارجح لان آدم ما افسد ولا سفك الدماء ومحاجة الملائكة مع الرب تعالى فى جواب قوله انى جاعل فى الارض
خليفة بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء مرجحة للاحتمال فى حق داود لانه سفك دماء اعداء الله من الكفرة كثيرا وقتل جالوت وافسد
ملكه وجعل كما قال تعالى حكاية عن بلقيس ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة وكذلك يفعلون فظهر من داود عليه السلم
هذا النوع من الفساد فى الكفار الذين اراد الله داود واولى العزم من خلفائه بافساد ملكهم وحالهم لانه عين اصلاح الملك والدين فصحت
فى حق داود عليه السلم ما قالت الملائكة فلقائل ان يقول المراد على التعيين من قوله انى جاعل فى الارض خليفة هو داود عليه السلم وفى كتاب
الفكوك قدس سره من افاده ومن جملة ما رجحت به خلافة داود على خلافة آدم عليهما السلم ان حظ آدم من الاسماء على ما صرح به كان علمه بها واما داود
فتحقق بها علما وحالا فاما علما فلانه لا يخفى على الالباء ان اعظم الشروط فى التحقق بمرتبة الخلافة وادلها واولاها هو العلم واما تحققه من حيث العمل فاخبار
النبى صلى الله عليه وسلم عنه انه كان اعبد اهل الارض واما تحققه بها اعنى بالاسماء حالا فكونه لم يسم انه قدر له تزويج تسعة وتسعين زوجة
ضرب مثال للاسماء الحسنى وايضا فانه يعنى آدم حين اعطى الخلافة لم يكن ثمة من الناس من يحكم عليه واما الجن فلم يكن الا ابليس الذى ابى
ان يسجد له ولا اولاده وزوجته وولداهما بغير ثانيا بخلاف داود وسليمان عليهما السلم فانه نفذ حكمهما فى الجن والانس وغيرهما من الموجودات
فكانت الجن والشياطين محكومين لهما من بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد فشتان بين الامرين ومن اعطى الخلافة العامة
عن الله سبحانه فقد اعطى الحكم والتصرف فى العالم كله وداود عليه السلم من هذا القبيل ولذلك اعطى التصرف فى انواع الموجودات كما اشار
اليه رضى الله عنه بقوله ترجيع الجبال وترديدها اصواتها معه اى مع داود عليه السلم بالتسبيح بحيث كلما كان يرجع التسبيح ويردد
صوته به كانت الجبال ترجعه وتردد اصواتها به وكذلك ترجيع الطير معه بالتسبيح يؤذن بالموافقة اى بموافقة هذين النوعين
وانقيادهما له والوجه فى تخصيص هذين النوعين بالموافقة والمتابعة هو انهما اشد انواع الاكوان ترفعا على الانسان وعلوا عليه
وآبا لقبول الاذعان لغلبة الشدة والخفة فيهما وهى ان كلا منهما يمنع الانقياد وقبول التصرف اما الاول فلافراطها
فى طرف الكثافة العاصية عن القبول واما الثانى فلتفريطه فى طرف الخفة وعدم استقراره بين يدى الفاعل عند التاثر والقبول
وبين ان الطرفين مع علو ابائهما وعلوهما على الانسان اذا دخلا فى انقياده وموافقته فموافقة الانسان الذى هو صاحب اوسطها
مما تقرب الى حد الاعتدال له اى لداود اولى واحرى ضرورة ان رقيقه بالنسبة الى الانسان اوثق واظهر ولا يخفى على الفطن
المستبصر ان تاويل الجبال والطير فيهما بالعظام والقوى لا يوافق كمال خلافة داود عليه السلم وانقياد البرية له وتسلطه عليها ثم هذا
المعنى وان كان له وجه فى حد ذاته عند الكلام على الحكم الانفسية لكن لا يوافق المقصود فانه فى صدد تسخير الاكوان الآفاقية له على انه
من خصائص خلافته عليه السلم فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية قال الشيخ الكامل العارف مؤيد الدين الجندى رحمه الله وهو الشارح
الاول لفصوص الحكم انما اضيفت الحكمة النفسية الى الكلمة اليونسية لما نفس الله بنفسه الرحمانى عنه كربه الذى التبس عليه من قبل قومه واهله
واولاده ومن جهة انه كان من المدحضين فالتقمه الحوت وهو مليم فلما سبح واعترف واستغفر فنادى ان لا اله الا انت سبحانك

انى

انى كنت من الظالمين فنفس الله عنه كربه ووهب له اهله ومن معه كما قال تعالى فنجيناه من الغم وكذلك ننجى المؤمنين وقال ايضا رحمه الله وجدت
بخط الشيخ المصنف رضى الله عنه معينة بفتح الفاء فى النفس فصححنا النسخ به وكان عندنا بسكون الفاء فيها وقد شرح شيخنا الامام
الاكمل ابو المعالى صدر الدين محيى الاسلام والمسلمين محمد بن اسحق بن محمد فى فك الختوم له على الحكمة النفسية والوجهان فيها
موجهان قال رضى الله عنه فى فك الختوم اعلم ان كل نبى وولى ما عدا الاكمل منهم فانه مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم والاسماء الالهية
المختصة بها وارواحها الذين هم الملأ الاعلى على اختلاف مراتبهم ونسبهم من العالم العلوى واليه الاشارة بقول النبى صلى الله
عليه وسلم ان آدم فى السماء الاولى وعيسى فى الثانية ويوسف فى الثالثة وادريس فى الرابعة وهرون فى الخامسة وموسى فى
السادسة وابرهيم فى السابعة صلوات الله عليهم اجمعين ومن البين ان ارواحهم غير متحيزة فليس المراد من ذلك الا التنبيه
على قوة نسبهم من حيث مراتبهم وعلومهم واحوالهم ومراتب اممهم الى تلك السماء والتى كانت احوالهم فيها صورة احكامها اعنى
احكام المراتب والسموات ومن هذا الباب ما ذكره الاكابر من اهل الله فى اصطلاحهم بالاتفاق بان من الاولياء من هو على
قلب جبرئيل ومنهم من هو على قلب ميكائيل ومنهم من هو على قلب اسرافيل على جميعهم السلام ونحو ذلك واذا تقرر هذا فاعلم ان سر
تسمية شيخنا قدس الله روحه هذه الحكمة بالحكمة النفسية هو من اجل ان يونس عليه السلم كان مظهرا للصفة الكلية
التى تشترك فيها النفوس الانسانية ومثالها من حيث تدبيرها للابدان العنصرية واحواله عليه السلم صور احكام تلك
الصفة الكلية وامثلتها بحسب ما يقتضيه مرتبته واستعداده عادت بركته اى بركة يونس عليه السلم على قومه بان آمنوا فنفعهم
ايمانهم وكشف عنهم العذاب لان الله سبحانه اضافهم اليه والحقهم به اضافة الجزء الى كله والحاق الفرع الى اصله وحكم
الاصل يسرى الى الفرع فلما وصلت عناية الله ورحمته الى يونس وصلت الى قومه ايضا كما قال تعالى فلولا كانت قرية
آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس وذلك اى عود بركته الى قومه كان لغضبه عليهم فيما هو فى الله حين حرج صدره لطول
ما ذكرهم فلم يتذكروا واقاموا على كفرهم بعنادهم فظن ان ذلك يسوغ حيث لم يفعله الا غضبا فى الله وتعصبا لدينه وبغضا للكفر
واهله وكان عليه ان يصابر وينتظر الاذن من الله فى المهاجرة عنهم فابتلى ببطن الحوت ولما عادت بركته عليه السلم
عليهم مع كون حاله معهم حال الغضب عليهم فى الله فكيف كان الامر لو كان حاله عليه السلم معهم حال الرضا عنهم فيه سبحانه
غضب يونس با قومش خالصا لوجه الله بود نه بهواى نفس وخوش آيد خاطر لاجرم آثار وانوار آن در احوال
اقبال مآل قومش لامع شد وبركات وثمرات آن بايام سعادت فرجامشان راجع گشت پس اگر بالعرض بجاى
مفارقت شيوه مواصلت پيش بردى ودر مقام غضب طريق رضا وخشنودى سپردى شرف وقدر آنرا كه دانستى
وقياس يمن وبركت آن كه توانستى زان ماه جو خشم وناز موزون باشد بنگر كه رضا ومرحمت چون باشد
فظن يونس عليه السلم بالله سبحانه خيرا كما اخبر سبحانه بقوله فظن ان لن نقدر عليه لن نضيق عليه فى مهاجرته قومه
من غير انتظار لامر الله فنجاه الله سبحانه من الغم ببركة ذلك الظن وكذلك ينجى الله سبحانه المؤمنين يعنى المؤمنين
الصادقين فى احوالهم كصدق يونس عليه السلم فى حاله اعنى الغضب فى الله ومن لطفه سبحانه وعنايته به عليه السلم انبت
عليه شجرة من يقطين اى الدباء فان من فوائد الدباء ان الذباب لا يجتمع عنده فكان يستظل بها اذ خرج من بطن الحوت

وبعذا بالعراء كالفرخ الذي ليس عليه ريش فلو نزل عليه الذباب اذاه ثم انه لما ساهمهم اي قارع اهل السفينة حين ذهب مغاضبا
على قومه وركب في السفينة فوقفت فقالوا ههنا عبد آبق من سيده وفيما يزعم البحارون ان السفينة اذا كان فيها آبق لم تجر
ادخل نفسه فيهم اي في اهل السفينة فقال اقترعوا فخرجت القرعة عليه فقال انا الآبق واوقع نفسه في الماء فالتقمه الحوت سار مع السفينة
رافعا رأسه يتنفس فيه يونس ويسبح ولم يفارقهم حتى انتهوا الى البر فلفظه سالما لم يتغير منه شيء فلما شاهدوا ذلك ادركتهم الرحمة واسلموا
قال صاحب الفكوك قدس سره لما كانت النفوس الجزئية الاصل منبعثة عن الارواح العالية الكلية المسماة عند الحكماء بالعقول وكان
للنفوس الانسانية شبه قوي بتلك الارواح من وجوه شتى من جملتها البساطة ودوام البقاء ظنت ان تعلقها بالاجسام
من حيث التدبير والحكم لا كسبها تقيدا وتعشقا وانها متى شاءت اعرضت عن التدبير لصفة الاستغناء وكانت كالارواح التي
انبعثت عنها وذهلت عن نزول درجتها عن درجة تلك الارواح في هذا الامر وعن عدم استغنائها عن التعلق والتدبير
فلما الفت الابدان وانصبغت باحكام الامزجة حتى اثرت فيها كما اثرت هي في المزاج وتعشقت بها واشتد تقيدها بصحبة
البدن اراها الحق عجزها وقصورها عن البلوغ الى درجة من اوجدها الحق بواسطة وراثة فقرها وتعشقها فرجعت متوجهة
الى الحق بصفة التضرع والافتقار الذاتي من الوجه الذي لا واسطة فيه بينها وبين الحق فاجاب الحق نداءها وامدها من لدنه بقوة
ونور استشرفت به على ما شاء الحق ان يطلعها عليه من حضراته القدسية ولطائف اسراره العلية فانعكس تعشقها الى ذلك الجناب
الاقدس واتصلت به وحصل لها بذلك الاتصال الرافع لاحكام الوسايط ما اوجب انتظامها في سلك اولي الايدي والابصار
وانفتح لها باب كان مسدودا فصار تدبيرها مطلقا غير مقيد بصورة بعينها دون صورة بل حصل لها من القوة والكمال ما تمكنت به من
تدبير صور شتى في الوقت الواحد دون تعشق وتقيد وربما اكسبتها الغاية عزا نعتت به ان تعقب مراتب الارواح
العالية ويكون كمن لما رأت من حسن ما تجلى لها من وراء باب الوجه الخاص الذي فتح لها بينها وبين موجدها وما استفادته منه بها
من تلك الجنة وسرى بركة ما حصلته الى صورتها التي كانت مقيدة بتدبيرها قوى وانوارها سارية متعدية في الموجودات علوا وسفلا
وصارت حافظا باحدية جمعها من حيث تلك الصورة التي كانت مقيدة بتدبيرها صورة الخلاف الواقع والثابت في الموجودات
صورة ومعنى روحا ومثالا واذا فهمت هذا فاعلم ان يونس عليه السلام من حيث احواله المذكورة له في الكتاب العزيز مثال
ارتباط الروح الانساني بالبدن والحوت مثال الروح الحيواني الحسي والسر في كونه حوتا هو لضعف صفة الحيوة فيه فان
الحوت ليست له نفس سائلة كذلك حيوانية الانسان ذات حيوة ضعيفة ولهذا تقبل الموت بخلاف روحه المفارق فان حيوته تامة
ثابتة ابدية واليم مثال عالم العناصر غير متناهية واما موجب النداء والاجابة وسر قوله تعالى وظن ان لن نقدر عليه فقد
سبقت الاشارة اليه آنفا عند الكلام على احوال النفوس المدبرة للابدان واما سر قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او
يزيدون فانه اشارة الى امهات حقايق العالم وقواه وانها على عدد الانبياء وهم مائة واربعة وعشرون الفا فان كل نبي ووارث
من الاولياء مظهر حقيقة كلية من حقايق العالم والاسماء كما اشير اليه في اول هذا الفص واما سر قوله تعالى لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب
الخزي في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين فهو مثال ما ذكر من ان لنفوس الكمل بركة تسري في ابدانهم وقواهم يحصل لها ضرب من البقاء ولا تحل
صورة ابدانهم وان فارقتها ارواحهم بل تبقى الى زمان انحلال النشأة الاخراوية كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض

اكل اجساد الانبياء. فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية لما كانت احواله عليه السلام في زمان الابتلاء وقبله وبعده غيبية اسندت
هذه الحكمة الغيبية الى الكلمة الايوبية اما قبل زمان الابتلاء فلان الله تعالى اعطاه من الغيب بلا كسب ما لم يعط احدا من المال
والبنين والزرع والضرع والخيول والعبيد واما في زمان الابتلاء فلانه كان يصعد له من الاعمال الزاكية مثل ما يصعد من
اهل الارض اداوه فغار عليه ابليس وجنوده وقصده بالاذية هو وذووه وكانوا يستكثرون ما يحل ويستكثرونه وكان الله عز
يذكره في الملاء الاعلى ويذكره فقال ابليس مع هذه المواهب والنعم والالاء التي انعم بها الله عليه اعماله قليلة فلو كان في حال
الابتلاء والفقر وصبر ولم يجزع لكانت ما باقي من الاعمال اعظم قدرا واعلى مكانة فاذن له في اختباره وابتلائه والقصة مشهورة
في بلائه فسلط الشيطان على ما يملكه فغارت العيون وانقطعت الانهار وخربت الديار ويبست الاشجار والثمار وهلكت
مواشيه ومات من كان من بناته وبنيه وهجره جل اهله وذويه كل هذا ابتلاء غيبي من غير سبب معهود وموجب مشهود في مدة
يسيرة وبعد غيبة عن اهله وماله مسه الشيطان بضر في نفسه فظهرت من غيب جسمه الآلام والاسقام وتولد الدود في جسمه
وعنوب اعضائه واجزائه فصبر لما عرف السر ولم يجزع ولم يقطع الذكر والشكر متلبسا بجنس الصبر بهذا الامر ولم يشك الى غير الله
الى انقضاء مدة الابتلاء واما بعد زمان الابتلاء فلانه لما بلغ الابتلاء غايته وتناهى الضر نهايته ولم ينقص من اعماله وطاعاته
واذكاره وانواع شكره شيئا ولم يظهر الشكوى والجزع تمت حجة الله على اللعين وعلى غيره من الشياطين فتجلى من غيب ربه
تجليا غيبيا فنادى ربه اني مسني الشيطان بنصب فكشف عنه ما به من ضر ووهب له اهله ومثلهم معهم رحمة من عنده وخزائنه عنه واظهر له
من غيب الارض مغتسلا باردا وشرابا وكل ذلك كان من قوة ايمانه بالغيب وثقته بما ادخر الله له في الغيب فكان امره كله
من الغيب ولم يناقض الصبر الشكوى الى الله سبحانه ولذلك اثنى الله على ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه ولا قادح يعني ايوب
عليه السلام الاقتدار الالهي بصبره وحبسه النفس عن الشكوى اليه تعالى بل تكالى اليه وناداه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين وعلم هذا
الامر يعني عدم المقاومة منه اي من ايوب اعطاه الله اهله بان احيى من مات من بنيه وبناته ورزقه مثلهم معهم من الاولاد وذهب
علماء الظاهر واهل السلوك الذين لم يصلوا الى مقام التحقيق بعد الى ان الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا زعما منهم ان من يكون
شاكيا لا يكون راضيا بالقضاء سواء كانت الشكاية الى الله او الى غيره وليس كذلك لان القضاء حكم الله في الاشياء على حد علمه بها
وما يقع في الوجود المقضي به الذي تطلبه عين العبد باستعداده من الحضرة الالهية ولا شك ان الحكم غير المحكوم به والمحكوم عليه لكونه
نسبة قائمة بهما فلا يلزم من الرضى بالحكم الذي هو من طرف الحق الرضى بالمحكوم به ومن عدم الرضى بالمحكوم به لا يلزم عدم الرضا بالحكم
وانما لزم الرضا بالقضاء لان العبد لا بد ان يرضى بحكم سيده واما المقضي به فهو مقتضى عين العبد سواء رضي بذلك او لم يرض وذهب
المحققون من هذه الطائفة الى ان الصبر هو حبس النفس عن الشكوى الى غير الله لا الى الله لان الشكاية الى الغير يستلزم الاعراض عن الله
وتوهم موهوم والشكاية الى الله يستلزم اظهار العجز والمسكنة والافتقار الى الله سبحانه واظهار ان الحق قادر على ازالة موجبات
الشكوى وكلها محمودة قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية ان كان الدعاء الى الله في رفع الضر ودفع البلاء يناقض الصبر المشروع المطلوب
في هذا الطريق لم يثن الله على ايوب بالصبر وقد اثنى عليه به بل عندنا من سوء الادب مع الله ان لا يسأل العبد رفع البلاء عنه لان فيه رائحة
من مقاومة القهر الالهي بما يجده من الصبر وقوته قال العارف انما جوعني لابكي فالعارف وان وجد القوة الصبرية فليفر الى موطن

الضعف والعبودية وحسن الادب فان المؤمن لابد جميعا فيسال ربه رفع البلاء عنه او عصمته منه ان توهم وقوعه وهذا لا ينافي الرضا بالقضا
فان البلاء انما هو عين المقضى لا القضاء فيرضى بالقضاء ويسال الله في رفع المقضى عنه فيكون راضيا صابرا وفي شرح التعرف از دوست
بغير دوست نالیدن ناصبوريست واز دوست هم بدوست نالیدن صبوريست اگرچه بغير دوست مى نالد جز دوست مى بيند
واگر هم بدوست نالد جز دوست نمى بيند وحق تعالى از ايوب عليه السلام خبر داد كه از بلا ناليد ليكن خبر داد كه بما ناليد وگفت نادى
ربه انى مسنى الضر وفي القصيدة التائية الفارضية قدس الله سره نظمها ويحسن اظهار التجلد للعدى . ويقبح الا العجز عند الاحبة .
ميگويد پسنديده مى آيد صبر فرا نمودن پيش دشمنان وبد انديشان زيرا كه اظهار عجز وبيچارگى با ايشان شكايت از يار
كردنست وپناه با اغيار آوردن وناخوش مى نمايد نزديك دوستان جز داستان عجز وافتقار راندن ودفتر طومار ضعف
وانكسار خواندن چه اينجا دم از قوت مصابرت زدن بمقام مقاومت در آمدنست واين دليل خامى وعلامت ناتمامى است
در پيش حسود خود بلندى خوشتر . وز عجز وفروتنى بلندى خوشتر . وانجا كه زند دوست سراپرده ناز . بيچارگى ونيازمندى خوشتر
سمنون محب در بعضى خلوات در مقام مباسطت ومناجات اين بيت بر زبان مى راند كه . وليس لى في سواك حظ . فكيفما شئت فاختبرني
في الحال عسر البول را بروى گماشتند باستغفار وعذر خواهى آن مدتى در كوچهاى بغداد مى گشت وكودكانرا بهم دمى گرفت ومى گفت
ادعوا لعمكم الكذاب . شعر مارا به وعاشق را . ما به عجز نت بايد مسكينى . وركضه ايوب عليه السلام برجله اى ضرب الارض بها ركضه
صادرة عن امر ربه حيث امره بها بقوله اركض برجلك ثم اغتسل بارد وشراب فازال ربه بتلك الركضة الالام والامراض بما اسقاه
ونبع ايضا بها اى بتلك الركضة من تحت رجله الماء الذى هو سر الحيوة واصلها فان بالماء حيى احياء الاجسام الطبيعية العنصرية فهو اصل
الحيوة اى الحيوة السارية في كل حى جسمانى طبيعى عنصرى فان كل ما هو حى من الاجسام الطبيعية العنصرية خلق من الماء اذ النطف التى يخلق
منها الحيوان ماء وما يكون بغير توالد فهو ايضا بواسطة الماء المتعفنة وكذلك النبات لا ينبت الا بالماء فمن الماء يعنى النطفة خلق
وبه اى بالماء حين نبع من تحت رجله برى من الالام والاسقام فانه عليه السلام لما ضرب برجله الارض نبعت عينان فاغتسل باحدهما
حتى ذهب الداء من ظاهره ثم شرب من الاخرى فذهب الداء من باطنه فجعله اى جعل الله سبحانه الماء النابع من تحت رجله رحمة
من عنده وذكرى اى تذكيرا لنا وله اى لايوب عليه السلام يعنى جعله رحمة وذكرى لكل واحد منا ومنه اما كونه رحمة له فلما برى به من الاسقام
واما كونه رحمة لنا فلان جعله تذكيرا لنا هو عين الرحمة واما كونه تذكيرا لنا فلانا اذا سمعنا بما انعم عليه لصبره رغبنا في الصبر على البلاء واما كونه
تذكيرا له فبالنسبة الى ساير احواله واوقاته ويجوز ان يكون قوله لنا وله نشرا على غير ترتيب اللف بان يكون رحمة له وذكرى لنا وفي بعض
النسخ رحمة له وذكرى لنا وله فيكون رحمة بالنسبة اليه عليه السلام وذكرى بالنسبة الى الكل ورفق الله سبحانه به اى بايوب ورخص له في بره
حين حلف في مرضه ليضربن امراته مائة ان برأ فلما برأ امره الله سبحانه ان يأخذ ضغثا اى حزمة من الحشيش يضرب بها امراته فحلل الله
يمينه باهون شيء عليه وعليها لحسن خدمتها اياه ورضاه عنها ثم انه سبحانه اخبر بذلك تعليما وترخيصا فابقى بهذا الرفق والترخيص
في المؤمنين بالنذر اى فيما بين الذين يوفون بنذرهم وايمانهم فان هذه الرخصة باقية وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتى بمخدج قد خبث
بامة فقال خذوا عثكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة وجعلت الكفارة وشرعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم لتستر الكفارة عما يعرض
لها اى للحنث لانه ويتوجه اليه من العقوبة الواقعة في مقابلة الحنث في الايمان وفيه اشارة الى ان الكفارة من الكفر بمعنى الستر لانها

لتستر الحالف وتحفظه عما يعرض له من عقوبة الحنث والكفارة عبادة مامور بها والامر بها قبل الحنث او بالحنث ضرورة توقف تحققها
على تحققه فيكون الحنث ايضا مامورا به لكن اذا راى الحالف خيرا مما حلف عليه فراى الله سبحانه الايمان اى راعى جهتها لاشتمالها
على ذكره تعالى حيث شرع الكفارة المانعة عن ان يعرض للحالف عقوبة وان كان الحالف في معصية بسبب الحنث فانه اى الحالف
ذاكر لله في يمينه ببعض الاعضاء فليطلب العضو الذاكر منه وهو اللسان نتيجة ذكره اياه سبحانه من الرحمة والثواب وحفظه مع ساير الاجزاء
من العقاب فانه بالجزء الذاكر يحفظ باقى الاجزاء كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذى يعبد الله في جميع احواله فكان الدنيا لا يخرب ولا
ما فيها ما دام الكامل فيها فكذلك وجود العالم الانسانى يكون محفوظا بالعناية الالهية ما دام جزء منه ذاكرا للحق سبحانه وكونه اى كون
الحالف في معصية او طاعة حكم آخر لا يلزم العضو الذاكر منه اى من ذلك الحكم شيء من عقوبة ومثوبة فان الانسان من حيث انه مركب
من حقايق مختلفة روحانية وجسمانية ليس احدى العين وان كان من حيث كله المجموعى احديا وما يلزم من طاعة جزء او معصيته طاعة جزء آخر
ومعصيته اعلم ان البلايا والمحن التى تلحق بالانبياء والاكابر من اهل الله تنقسم الى ثلاثة اقسام لكل قسم منها موجب وحكم وثمرة فتارة تكون
بالنسبة الى البعض صياقل لقلوبهم ومتممات لاستعداداتهم الوجودية المجعولة ليتهيأوا بتلك الامور لقبول ما يتم به لهم اذواق مقاماتهم التى حصلوها
ولم يكمل لهم التحقق بها فيكون ابتلاؤهم بتلك المحن سببا لاستيفائهم ذوق مقامهم الناقص وترقيهم فيه الى ذروة سنامه الموجب
للاطلاع على ما فيه فانه من لم يتحكم على المقام اى مقام كان ولم يترجم عنه بطريق الحصر للاصول والاشراف على جملة ما فيه فانما يتكلم على
ذوق من ذلك المقام ليس بحاكم عليه ولا محيط بمعانيه وموجب القسم الثانى هو سبق علم الحق سبحانه بان المقام الفلانى سيكون لزيد
لا محالة ومع علم الحق ايضا ان حصول ذلك المقام لمن قدر حصوله له لا بد وان يكون للكسب فيه مدخل فلا يتمحض الموهبة الذاتية فان ساعد
القدر الالهى والتوفيق بارتكاب الاعمال التى هى شروط في حصول ذلك المقام كان ذلك وان لم يساعد القدر ولم يسعف العمر باستيفاء
تلك الاعمال المشروطة ارتكابها للتحقق بذلك المقام ارسل الله المحن على صاحب المقام ورزقه الرضا بها والصبر عليها وحبس النفس فيها
عن الشكوى الى غير الله والاستغاثة الى رفعها بسواه فكان ذلك كله عوضا عن تلك الاعمال المشروطة فيما ذكرنا وغاية معانيها تحصل
المقام المقدر حصوله لصاحبه بالشروط التى يتوقف حصوله عليها فان الصبر والرضا والاخلاص لله دون الالتجاء الى غيره وطلب المعونة من
سواه كلها اعمال باطنة يجرى حكمها في الاحوال الظاهرة كالتيه ونحوها فاعلم ذلك وتدبر ما ذكرت لك تعرف كثيرا من اسرار محن ايوب عليه السلام
وما لقى به وثمراته واما موجب القسم الثالث فهو سعة مرآة حقايق الاكابر المضاهية للحضرة الالهية المترجم عنها بقوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه فمن كانت مرآة حقيقته اوسع كان قبوله لما في الحضرة وحظه منها اوفر فكان ان حظهم مما يعطى السعادة ويثمر مزيد القرب من الحق سبحانه
والاحتظاء بعطاياه الاختصاصية اوفر فكذلك قبوله لما لا يلايم الطبع والمزاج العنصرى الذى به تمت الجمعية وصحت المضاهاة المذكورة يكون اكثر
فافهم فقد بينت لك اسرار المحن والبلايا المختصة بالاكابر محصورة الاقسام واما المختصة بعموم المؤمنين فهى وان كانت من بعض فروع القسم
الاول لكن قد اخبرت الشريعة باحكامها وثمراتها فلا حاجة الى ضبط القول فيها والله المرشد فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية انما اختصت
الكلمة اليحيوية بالحكمة الجلالية لان من شان الجلال القهر لما يقال له الغير والسوى واثبات الوحدة الاطلاقية ونفى الغير بالسوية وكان في
يحيى ايضا هذه الوحدة حتى لا يغاير بين اسمه وصفته وصورته ومعناه وبه صار مظهر الاولية بان لم يكن له سميا قبله وايضا كان الغالب على
حاله احكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء والجد والجهد في العمل والهيبة والرقة والخشوع في القلب روى انه بكى من خشية الله حتى

خدت الدموع في خده اخاديد وكان لا يضحك الا ما شاء الله وورد في الحديث ما معناه ان يحيى وعيسى عليهما السلام تفاوضا فقال يحيى لعيسى
كالمعاتب له لبسطه كانك قد امنت مكر الله وعذابه فقال له عيسى كانك ايست من فضل الله ورحمته فاوحى الله اليهما ان احبكما الى احسنكما
ظنا بي وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحقها ولذلك قتل في سبيل الله وقتل على دمه سبعون الف حتى سكن دمه من فورانه
اعلم انه ليس في الوجود موجود يستهلك كثرة صفاته وافعاله في حد ذاته بحيث يضمحل لديها كل عدد ومعدود الا الحق سبحانه فمن عنايته بيـ
يحيى عليه السلام ان جعل له من هذا الكمال نصيبا فاقامه مقام نفسه فادرج اسمه وصفته وفعله في وحدة ذاته بان جمع في اسمه بين الدلالة على ذاته وبين الدلالة
على صفته وفعله فاتحد الكل بحسب الوجود واللفظ اما دلالته على ذاته فلعلميته واما على فعله فلانه صيغة فعل تدل على حياته ذكر زكريا عليه السلام واما على
صفته فلانه ليس احياء ذكر زكريا الا اتصاف بصفاته والظهور بها ولما كانت الوحدة تستلزم الاولية وعدم المسبوقية بالغير انزله
اي انزل الله يحيى منزلته اي منزلة نفسه تعالى في اولية الاسماء فكما كان لاسمه سبحانه الاولية اعني الاسم الله حيث لم يسم به غيره سبحانه
قبله ولا بعده كذلك اعطاه الاولية في الاسم فلم يجعل له اي ليحيى من قبل اي قبل تسميته بيحيى سميا اي مشاركا له في هذا الاسم والمراد باولية الاسم التي
ان يكون اسميته وعلميته اولا بالنسبة الى ذلك الشيء لا الى غيره فبعد ذلك اي بعد ان اعطاه الاولية في ذلك الاسم وقع من غيره الاقتداء
به اي بيحيى في اسمه هذا المرجع اليه ويجعل اصلا في التسمية بهذا الاسم فمن سمي به انما سمي به على سبيل التطفل والتبعية وانزلت فينا اي في يحيى
همة ابيه زكريا عليه السلام فان الهمة من الاسباب الباطنة لما اثرت قلبه اي قلب ابيه زكريا من حب مريم فان اول الاسباب في وجود
يحيى استحسان ابيه عليهما السلام حال مريم فتوجه بهمته بجملتها الى ربه بدعائه فاستجاب له ربه ورزقه يحيى عليه السلام فجعله الله اول ابوه حصورا
لم يترتب الشيء حصر النفس اي منعها عن الشهوات بهذا التخيل اي بسبب تخيله مريم واستحسانه احوالها عند ارسال همته على وجود يحيى وفي
بعض النسخ فجعله حصورا بهذا التخيل فاعلا لقوله جعله والحكماء عثرت واطلعت على مثل هذا فاذا جامع احد اهله فليتخيل هو في نفسه
واهله ايضا في نفسها عند انزال الماء في رحمها افضل الموجودات المستحضرة عنده فان الولد ياخذ من ذلك التخيل بحظ وافر ونصيب كامل
من الامر المتخيل واحواله واوصافه واخلاقه ان لم ياخذ كله وذلك لان الولد انما يتكون بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيآت
النفسانية والاعراض الجسمانية والصور الذهنية الخيالية فالصورة التي يشهدها الوالدان او يتخيلانها حال المواقعة لها تاثير عظيم في حال الولد
حتى قيل ان امرأة ولدت ولدا صورته صورة البشر وجسمه جسم الحية ولما سئلت عنها اخبرت بانها حين المواقعة رات حية فص حكمة مالكية في كلمة
زكرياوية اعلم ان سر وصف حكمته بالحكمة المالكية هو من اجل ان الغالب على احواله كان حكم الاسم المالك لان الملك الشدة والمليك
الشديد وان الله ذو القوة المتين فايده الله بقوة سرت في همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد وقد علمت ان الهمة من
الاسباب الباطنة والاسباب الباطنة اقوى حكما من الاسباب الظاهرة المعتادة واحق نسبة الى الحق ولهذا كان اهل عالم الامر اتم
قوة من اهل عالم الخلق واعظم تاثيرا وايضا فلنذكر قصته واصلاحه له زوجه فانه لولا امداد الحق زكريا وزوجه بقوة غيبية ربانية خارجة
عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا بشرها الحق منه ولهذا لما بشره الحق بيحيى استغرب ذلك وقال رب انى يكون لي غلام
وكانت امراتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا فاجابه الحق تعالى بقوله قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
الا وان كان حصول مثل هذا من جهة الاسباب الظاهرة صعبا بل متعذرا فانه بالنسبة الى ذي القدرة التامة والقوة والمتانة هين ثم
انه كما سرت تلك القوة من الحق في زكريا وزوجه نفذت منها الى يحيى ولذلك قال له الحق سبحانه يا يحيى خذ الكتاب بقوة فاعلم ذلك والله الهادي

لما ان زكريا عليه السلام آثر رحمة الربوبية بمعنى التربية بالنعمة والمدد والقيام بما فيه صلاحه وبمعنى الاصلاح ايضا لقوله تعالى واصلحنا له
زوجه ستر نداءه ربه ودعاءه اياه سبحانه عن اسماع الحاضرين فاداه بسره ليكون اجمع للهمة وابعد عن التوزع فيكون اقوى
تاثيرا فانتج نداء الخفي لقوة تاثيره ما لم تجر العادة بانتاجه وهو يحيى الذي ولد بين شيخ فان وعجوز عقيم لم يعهد انتاجها فان العقم
مانع عن الانتاج ولذلك اي لكون العقم مانعا عن الانتاج قال الله تعالى في الريح العقيم فوصف سبحانه الريح بالعقم لعدم انتاجها
خيرا وفرق بينها اي بين الريح العقيم وبين اللواقح فاللواقح هي التي انتجت خيرا من انشاء سحاب ماطر والعقيم ما كانت بخلافها فالعقم ايضا
كان مانعا من الانتاج وجعل الله يحيى ببركة دعائه اي دعاء زكريا عليه السلام حيث قال فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من
آل يعقوب وارثا من عنده من العلم والنبوة والدعوة الى الهداية وما لا يبعد من الضلالة وغيرها فاشبه يحيى عليه السلام مريم في الوراثة لانه
لما كفل زكريا عليه السلام مريم وتصدى لتربيتها اورث فيها بعض صفاتها الكمالية فهي ترث ما عنده او في الحضور بها لانها كانت من جملة ما كان
عند زكريا بالكفالة اياها فلما ورث يحيى ما عنده ورث بعض صفاتها فاشبهها فيه وكذلك جعله وارث جماعة من آل ابرهيم من الانبياء
والاولياء والعلماء في الامور المذكورة آنفا فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية انما خصت الكلمة الالياسية بالحكمة الايناسية لانه عليه السلام
قد غلب عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وانس بهم كما انس بواسطة جسمانيته بالانس فهو انس بالطائفتين وخالط
الفريقين وكان له من كل منهما رفقاء يانس بهم وبلغ من كمال الروحانية مبلغا لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليهما السلام قال رضي الله عنه الياس
هو ادريس كان نبيا قبل نوح عليه السلام ورفعه الله مكانا عليا فهو في قلب الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك
ثم مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان عن فرس من نار وجميع الآلة من نار فلما رآه ركب فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة يقول
الياس عليه السلام مخاطبا القوم العاكفين على عبادة صنم كانوا يسمونه بعلا اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين جعل عليه السلام صفة الخالقية
مشتركة بين الحق سبحانه وبين من سواه وبقول الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق اثبت الخلق لذاته ونفاه عمن سواه فبين الكلامين
بحسب الظاهر تدافع وتناقض فاشار رضي الله عنه الى التوفيق بينهما بقوله فخلق الناس المفهوم من كلام الياس عليه السلام هو التقدير
فان الخلق في اللغة جاء على ثلث معان احدها التقدير يقال خلقت النعل اذا قدرته وثانيها الجمع ومنه الخليقة لجماعة المخلوقات وثالثها بمعنى
القطع يقال خلقت هذا على ذاك اي قطعته على مقداره فمعنى كونه احسن الخالقين انه احسن المقدرين وهذا الخلق الآخر المذكور في قوله
تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق هو الايجاد عرفا شرعيا لان الموجد سبحانه يجمع بين الوجود والماهية ويقطع من اشعة مطلق نوره الوجود
قدرا معينا ويضيفه الى الحقيقة الكونية فقطع نسبه من اطلاقه حال ادريس عليه السلام في الرفع الى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام وكان يكثر الرياضة
مغلبا لقواه الروحانية على النفسانية مبالغا في التنزه وقد تدرج في الرياضة والسير الى عالم القدس والتجرد عن علايق الحس حتى بقي ست عشر
سنة لم ينم ولم ياكل ولم يشرب على ما نقل فعرج الى السماء الرابعة التي هي محل القطب ثم نزل بعد مدة ببعلبك كما ينزل عيسى عليه السلام على آخر زمان نبينا
صلى الله عليه وسلم فكان الياس النبي صلى الله عليه وسلم والجبل المسمى لبنان حقيقته الجسمانية التي يتبع فيها الروح الانساني الالهي لبانتها وحاجتها من
تكميل قواها بها وفيها انفلاقها صورة الفرقان العقلي بين العالي الشريف والسافل السخيف من قواها وحقايق ذاتها والصورة الفرسية المتمثلة
من نار نفسه الناطقة وهي نور في صورة فرس من نار فالصورة النارية لشدة الشوق والطلب الارادي لاحراق القوى الشهوية واحراق حجبها
المانعة عن الانسلاخ والتقديس والطهارة عن الاوساخ والصورة الفرسية لحقيقة همته المرقية الى اعالي ذرى العروج وجميع الآلة

صورة يكامل قواه الروحانية للانسلاخ والمفارقة عن الادناس والاوساخ لاجل السير والسلوك الروحاني الذي كان بصدده فلما
امر بالركوب عليه كسفينة القوى الشهوية منه عن التعلق باللذات الجسمانية الطبيعية فبقي رد حاجزا عن الشهوات كالملائكة والارواح فص
حكمة احسانية في كلمة لقمانية الاحسان له ثلث مراتب احدها فعل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي قال عليه السلم ان الله كتب الاحسان على كل شيء
فاذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة واذا قتلتم فاحسنوا القتلة الحديث وثانيها العبادة بحضور تام كان العابد يشاهد ربه كما قال صلى الله عليه
وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وثالثها العبادة على المشاهدة دون كانه كما قيل لبعض الاكابر هل رايت ربك فقال لست اعبد ربا
لم اره وانما خصت الحكمة الاحسانية بالكلمة اللقمانية لانه صاحب الحكمة بشهادة قوله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة والحكمة وضع الشيء في موضعه فهي
اي الحكمة والمرتبة الاولى من الاحسان من واد واحد واثبات الحكمة يستلزم الاحسان فلذلك نسبت حكمة اليه لما علم لقمن ان الشرك بالله
ظلم عظيم للشريك مع الله لانه اي الشريك وجود متعين هو عين الوجود الحق المطلق مع التعين الذي هو من جملة شئونه وتجلياته وقد اعتقده المشرك
وجودا مغايرا مشاركا له تعالى منعزلا عن مرتبة الالوهية فوضعه في غير موضعه واوقعه في غير موقعه وليس المراد بالظلم الا هذا فهو اي الشرك من مظالم العباد
عنه لان الشريك كائنا ما كان من جملة عباده سبحانه قال تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا فالظلم في حقه يكون من
مظالم العباد ولهذا بالغ في وصيته لابنه بعدم الاشراك كما قال يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وكان الشرك ظلم للشريك فكذلك هو ظلم
للمرتبة الالهية فانه حكم بانقسامها واشتراكها مع ان الامر في نفسه لا يقبل الاشتراك ولذا اي للقمان الوصايا بالجانب الالهي من الايمان به وعدم
الاشراك معه والايتمار باوامره والانتهاء عن مناهيه مثل وصايا المرسلين كما حكى الله سبحانه بعضها في سورة من القرآن وشهد الله له
اي للقمان بانه سبحانه آتاه الحكمة في قوله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة فحكم لقمان اي قدر وضبطها اي تلك الحكمة نفسه ومن يقدر على ضبط عن التعرض
للنعم المرضية والاقوال النافعة المفيدة والآراء والتصورات الفاسدة وما آتاه الحكمة آتاه جوامع الخير ايضا اي الخيرات الجامعة الشاملة للجزئيات
كثيرة كما قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فص حكمة امامية في كلمة هارونية اعلم ان الامامة المذكورة في هذا الموضع اسم من اسماء
الخلافة وهي تنقسم الى امامة لا واسطة بينها وبين حضرة الالوهية والى امامة ثابتة بالواسطة والتعبير عن الامامة التي ليس من الواسطة مثل قوله
تعالى لخليل عليه السلم اني جاعلك للناس اماما والتي بالواسطة مثل استخلاف موسى هرون عليهما السلم على قومه حين قال له اخلفني في قومي
اذا عرفت هذا فنقول كل رسول بعث بالسيف فهو خليفة من خلفاء الحق وانه من اولي العزم ولا خلاف في ان موسى وهرون عليهما السلم كانا
بالسيف فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة فهرون له الامامة التي لا واسطة بينه وبين الحق فيها وله الامامة بالواسطة
من جهة استخلاف اخيه اياه على قومه فجمع بين قسمي الامامة فقويت نسبة اليها فلذلك اضيفت حكمة اليها دون غيرها من الصفات فاعلم
ذلك هرون لموسى عليهما السلم حين استخلفه على قومه وذهب لميقات ربه بمنزلة نواب محمد صلى الله عليه وسلم بعد انفصاله عن هذه النشأة
العنصرية ذاهبا الى ربه فكان نواب محمد صلى الله عليه وسلم من الكمل والاقطاب ورثته وخلفائه في امته يتصرفون فيهم كتصرفه صلى الله عليه وسلم
فكذلك كان هرون وارثا لموسى عليهما السلم وخليفة عنه في قومه ومتصرفا فيهم مثل تصرفه فلينظر الولي الوارث الذي يرث من قبله من الانبياء من
يرث منهم فان الوارث المحمدي او غير محمدي والغير المحمدي اما وارث لموسى او عيسى او ابرهيم او غيرهم من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
ولينظر الوارث ايضا فيما استنيب اي في اي شيء اريد نيابته ووراثته اما في العلم والحال دون المقام كذي مقام يتصبغ بحال ذي حال في
مقام آخر يوجب العلم والحال اما بتاثيره الروحاني او بكلامه وارشاده فيرث العلم والحال فاذا سرى عنه انصبغ بحال مقام هو فيه فيعينه الى الولي الوا

صحة ميراثه وقوة وراثته للنبي المورث ليقوم فيه اي فيما استنيب مقام ذلك النبي الذي هو بمنزلة رب المال فيما اخذ العلم مثلا من النبي الذي
الذي اخذ النبي المورث ايضا منه فان علوم الانبياء كانت الهية وهبية وكشفية بالتجلي لا بالكسب والتعلم فوجب ان يكون الوراثة
الحقيقية كذلك وهبية لا نقلية ولا عقلية فيرث الولي الوارث العلم عن المعدن الذي اخذه النبي والرسول عنه فليس العلم ما تناقله الرواة
باسانيدهم المطولة فان ذلك منقول تضمن علوما لا يصل الى حقيقتها وفحواها الا اهل الكشف والشهود والنبي الرسول انما اخذ العلم عن الله لا عن المنقول
فالوارث الحقيقي انما هو الاخذ عن الله لا عن المنقول قال سلطان العارفين ابو يزيد البسطامي رضي الله عنه لبعض علماء الرسوم ونقلة الاحكام
والآثار والاخبار اخذتم علمكم ميتا عن ميت واخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت وكذا الحال في الاحوال والمقامات فمن لم ياخذها عن الله كما
اخذ الاولون عنه تعالى بل حفظ كلماتهم ومقالاتهم وروى عنهم فليس وارثا على الحقيقة بل بالمجاز فمن كان من الاولياء الوارثين على اخلاقه اي على
اخلاق النبي المورث وصفاته في تصرفه فيما يرثه باعطائه غيره او في الخلق بالارشاد والتكميل كان ذلك الولي الوارث كانه هو ذلك النبي المورث
بعينه كما قال عليه السلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل اعلم ان الاولياء الوارثين ياخذون العلوم والاحوال والمقامات عن ارواح الانبياء
الذين كانوا قبلهم ويصل امدادهم الى هؤلاء من ارواحهم ومنهم من ياخذها كما ذكرنا عن الله اما في مواد تلك الرسل والانبياء او في الحضرات الالهية
والوارث المحمدي ياخذ العلوم النبوية عن روح رسول الله صلى الله عليه وسلم بحسب نسبته منه والاعلى ياخذ عن الله في الصورة المحمدية
او عن روح خاتم الولاية المحمدية او عن الله فيه كذلك فالمقامات الالهية والاحوال والعلوم معمورة ابدا بعد الانبياء بالورثة المحمديين
وغير المحمديين وفيهم المحقق انبياء الاولياء كما اشار الى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله علماء امتي انبياء بني اسرائيل بلا كاف
التشبيه والروايتان صحيحتان فالآخذون عن ارواح الرسل من كونهم رسلا ليست علومهم واحوالهم ومقاماتهم جمعية احدية محيطة
والآخذون علومهم عن الله في الصورة المحمدية الختمية هم الكمل منا اصحاب المقامات واكمل الكمل وارثه اجمعهم واوسعهم احاطة بالمقامات
والعلوم والاحوال والمشاهد وهو خاتم الولاية الخاصة المحمدية في مقامه الختمي بوراثته اكمل الوراثات في الكمال والسعة والجمع والاحاطة لعلوم
رسول الله صلى الله عليه وسلم واحواله ومقاماته واخلاقه ونطاقه في الجمع فص حكمة علوية في كلمة موسوية انما خصت الحكمة العلوية بالكلمة الموسوية
لعلو مرتبة موسى عليه السلم ورجحانه على كثير من الرسل بامور اربعة احدها اخذه عن الله بدون وساطة ملك وغيره الثاني كتابة الحق له التورية
بيده الثالث قرب نسبته من مقام الجمعية التي خص بها نبينا صلى الله عليه وسلم المشار اليه بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا
لكل شيء وباعتناء الحق به لما وفر حظه من عطايا اسمه الظاهر اراد ان يرزقه طرفا من احكام الاسم الباطن ليجمع بين الطرفين فجمع بينه وبين الخضر عليهما
السلم واراه انموذجا من احكام الارادة فعلم ان الذوق بينهما وبين الامر الرابع اخبار نبينا صلى الله عليه وسلم في حديث ليلة حال عرض الامم عليه صلى الله
عليه وسلم انه لم يراة نبي من الانبياء اكثر من امة موسى عليه السلم وقوله ايضا صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على موسى فان الناس يصعقون فاكون
اول من يفيق فاجد موسى باطشا بساق العرش فلا ادري اجوزي بصعقة الطور او كان ممن استثنى الله تعالى اعلم انه لما اراد الله سبحانه اظهار
آياته الكاملة في الكلمة الموسوية وسرى حكم هذه الارادة في الاسباب العلوية والسفلية من الاوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة لمواد
العالم والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة المهيأة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره تعينت امزجة كثيرة بحسب حقائق
ما في الروح الموسوي قبل تعين مزاجه الكامل البدني فتعلقت بها ارواح جزوية وكان حكماء الزمان اخبروا فرعون ان هلاكه وهلاك ملكه يكون على
يدي مولود يولد في ذلك الزمان فامر فرعون بقتل كل من يولد من ابناء بني اسرائيل حذرا مما قضى الله وقدره ولم يعلم ان لا راد لقضائه ولا معقب

لحكمة فكان ذلك سببا لاجتماع تلك الارواح في عالمها وانضمامها الى روح موسى وعدم تفرقها وانقطاعها عنه بالتعلق البدني والانتشار
في عالم الطبيعة فيقوى بهم واجتمعت فيه خواصهم واعتضد بقواهم وكان كل ذلك اختصاصا من الله لموسى وتاييدا بامداده بتلك الارواح
كالامداد بالارواح السماوية فلما تعلق الروح الموسوي ببدنه تعاضدت تلك الارواح كالارواح السماوية في امداده بالقوة والنصرة ودخلت
اليه حيوتهم والى ذلك اشار الشيخ رضي الله عنه بقوله سرت اليه اي الى موسى عليه السلام حيوة كل من قتله فرعون وقومه من ابناء بني اسرائيل
من اجله اي من اجل موسى يعني لارادة قتله فانهم ما قتلوا احدا من هولاء الابناء الا على توهم انه موسى او المراد انهم قتلوا كل واحد منهم
من اجل موسى ليتايد بروحانيتهم ويسري اليه حيوتهم فكان قتلهم في الحقيقة لاجله عليه السلام وان لم يكن فرعون وقومه يشعرون بذلك ولما كان
حيوتهم سارية اليه فنزاره اي فرار موسى عليه السلام من فرعون وقومه لما خاف منهم ان يقتلوه انما كان لابقاء حيوة المقتولين في ضمن حيوته
لا لابقاء حيوته فحسب فكانه فر شفقة ورحمة في حق الغير الذي هو هولاء الابناء المقتولون فاعطاه الله سبحانه بواسطة تلك الرحمة والشفقة
الرسالة التي هي خصوص مرتبة في النبوة وكذلك اعطاه الكلام بغير واسطة والامامة التي هي خصوص مرتبة في الرسالة ولقب من القاب
الخلافة التي هي الحكم اي الحكم والتصرف في العالم ثم انه لما اعلم موسى عليه السلام الكلام كلمه الله تعالى بالتجلي الصوري المثالي في عين حاجته اي
في صورة عين ما مست اليه حاجته يعني النار لاستغراقه بهمته اي بذل همته بالكلية فيها اي في تحصيل حاجته التي هي النار فتجلى له الحق سبحانه
في صورتها ليقبل على الحق المتجلي الظاهر على صورة مطلوبه ولا يعرض عنه اذ لو تجلى له في صورة غير الصورة النارية لكان يعرض عنه ويقبل على
مطلوبه لاجتماع همته عليه ولو اعرض لعاد وحكم عمله عليه فكان يعرض عن الحق ايضا مجازاة له فعلمنا من تجلي الحق سبحانه له في الصورة
النارية لاجتماع همته عليها ان الجمعية مؤثرة وهو اي الجمعية وتذكير الضمير باعتبار الخبر العمل والتاثير بالهمة التي هي القصد والتوجه بجميع القوى
ولما علم كون الجمعية مؤثرة من علم مثل هذا من المؤمنين المطيعين ومن غيرهم ضل بعضهم عن طريق هداه لصرفه جمعية همته في امر غير مرضي حيث اهتدى
غيره اي غير ذلك البعض به اي بالعمل بالهمة والجمعية حيث لصرفه في امر مرضي فانه اي الله سبحانه العمل بالهمة والجمعية مقام القرآن الذي له
جمعية جميع ما في الكتب السماوية في المثل المضروب الذي ما ضربه في حقه فقال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وهم اي الفاسقون
هم الخارجون فان الفسق لغة هو الخروج عن القصد اي وسط الطريق وفي العرف الشرعي عبارة عن الخروج عن طريق الهداية فالفاسقون هم الخارجون
عن طريق الهدى الذي هو اي ذلك الطريق فيه اي في القرآن كما ان القرآن يضل الله به كثيرا ويهدي به كثيرا كذلك الجمعية والعمل بالهمة يضل كثيرا ويهدي
به كثيرا كما عرفت فهو قائم مقام القرآن في ذلك الوصف وكان الشيخ رضي الله عنه اشار بهذا الى بطن من بطون هذه الآية المنزلة في شان القرآن
فان القرآن لغة هو الجمع فافهم فص حكمة صمدية في كلمة خالدية الصمد يقال للسيد الذي لا جوف له وقيل هو المصمود اي ليس بمجوف ويقال للمقصد والملجأ
قال الله تعالى الله الصمد ولما كان خالد عليه السلام في قومه مظهر الصمدية يصمدون اليه في المهمات ويقصدونه في الطامات فيكشف الله عنهم بدعائه
البليات وكان دعوته الى الاحد الصمد ومشهده الصمدية وبحراه في ذكره الاحد الصمد اختصت الحكمة الصمدية بكلمته عليه السلام لما اشرف خالد
بن سنان عليه السلام كان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم انه المبعوث رحمة للعالمين كافة تمنى ان يكون له عموم انباء ونبوة مستندة الى العلم
الحاصل للكافة بما في البرزخ بعد الموت فان العامة لا ينبأ دون لا ينبأ الانبياء انباء وهم لا ينبأ من حين يعد ان يموت فيحييه الله فيخبرهم بما شاهد
هنالك فكان تاثير مثل ذلك في ايمان عموم الخلق ابلغ فلذلك جعل الى خالد عليه السلام آية الدالة على نبوته بعد انتقاله الى ربه بالموت واظهار نبوته في
الدنيا لذلك ولكن ولي النبي صلى الله عليه وسلم اذ اولى الناس بعيسى بن مريم فانه ليس بيني وبينه نبي داع للخلق الى الحق وشرع فاضاعه اي اضاعوا

وصيته ولم يبلغوه مراده بجزائه ولهذا اي لان قومه اضاعوه قال النبي صلى الله عليه وسلم في حق ابنته حين جاءت اليه صلى الله عليه وسلم
بعد البعثة مرحبا بابنة نبي اضاعه قومه انتهى الحديث ويقول الشيخ رضي الله عنه واضاعة الابنوة حيث لم يتركوا الناس المؤمنين
ينبئونه لما يطرأ على العرب من العار المعتاد فيما بينهم لجنتهم الجاهلية وقصته انه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة
فاهلكت المزرع والضرع فالتجأ اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده
اني ادخل المغارة خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة
ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا اتمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به فخرج عليه السلام من المغارة وعلى راسه
الم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر
مقطوع الذنب فاذا حاذا قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء
القطيع ويقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش فحملتهم الجاهلية
على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فص حكمة فردية في كلمة محمدية انما خصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية لانه صلى الله عليه وسلم اول التعينات الذي
تعين به الذات الاحدية قبل كل تعين فظهر به من التعينات الغير المتناهية وهذه التعينات مترتبة ترتب الاجناس والانواع والاصناف
والاشخاص مندرج بعضها تحت بعض فهو يشمل جميع التعينات فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له اذ لا تعين يساويه في المرتبة وليس فوقه الا الذات
الاحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت فله الفردية مطلقا وايضا اول ما حصل به الفردية انما هو بعينه الثابتة لان اول
ما فاض بالفيض الاقدس من الاعيان هو عينه الثابتة فحصل بالذات الاحدية والمرتبة الالهية وعينه الثابتة الفردية الاولى ووصفت هذه الحكمة
بالكلية كما وقع في بعض نسخ الفصوص لشمول التعين الاول الذي هو حقيقته عليه السلام لكل التعينات اعلم ان الحقائق العلمية ان كانت معتبرة لا باحوالها
تسمى حروفا غيبية ومع احوالها كلمات غيبية والوجودية بلا احوالها حروفا وجودية ومع كلمات وجودية فالدالة منها على جملة مفيدة آية والبعض الجامع
لتلك الجمل سورة ومجموع المعقولات او الموجودات باعتبار التفصيل فرقانا وباعتبار الجمع قرآنا ولجمعها الالف ان الكلام يسمى نفسه ايضا قرآنا
وعبارتها الواردة عليه من الحق ايضا قرآنا اذا عرفت هذا فنقول معجزته الدالة على نبوته صلى الله عليه وسلم هي القرآن الذي هو نفسه وحقيقته باعتبار
جمعها الحقائق كلها او العبارة الدالة على تلك الجمعية الواردة عليه صلى الله عليه وسلم من الحق سبحانه واياما كان فهو معجز فانه ليس لحقيقة من
الحقائق هذه الجمعية لان الحقائق كلها داخلة تحت الحقيقة المحمدية دخول الجزء تحت الكل وكذا لا كتاب من الكتب الدالة على تلك الجمعية فان القرآن
احدية جمع جميع الكتب الالهية وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انزل الله مائة واربع كتب من السماء فاودع علوم المائة في الاربع
وهي التورية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربع في القرآن ثم اودع علوم القرآن في المفصل من سوره ثم اودع علوم
المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة فقد علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قراها فكانما قرا التورية والانجيل والزبور والفرقان حضرت
حق سبحانه بذات خود مستغنيست از عالم وعالميان اما اسما اورا مقتضاي الهي مقتضي آنست كه هر يک را مظهري باشد تا اثر آن اسم
دران مظهر بظهور رسد ومعني كه ذات حق تعالي شانه دران مظهر بر نظر موحد جلوه كند مثلا الرحمن الرزاق القهار هر يک اسميست از
اسما حق سبحانه وظهور آن به راحم ومرحوم ورازق ومرزوق وقاهر ومقهور تواند بود که تا در خارج راحمي ومرحومي نباشد رحمانيت
ظاهر نگردد وهمچنين رازقيت وقاهريت وجميع اسما را بدين قياس بايد كرد پس سبب اظهار جميع موجودات جزويه طلب اسما حق بود

عشأنه وهمه اسماء حق در تحت حيطه اسم الله است كه جامع جميع اسماست و بهمه محيط است و او نيز اقتضاى مظهرى كلى كرد كه آن
مظهر را از راه جامعيت مناسبتى باسم جامع باشد تا خليفة الله باشد در رسانيدن فيض و كمالات از اسم الله بما سواه
و آن مظهر جامع روح محمدى بود صلوات الله عليه كه اول ما خلق الله روحى او نورى عبارت از آنست اصل و منشأ و معاد جمله
خلايق حضرت حقيقة الحقايق است و آن حقيقت محمدى و نور احديست جامع جمله كمالات الهى و كيانى و واضع ميزان جمله مراتب
اعتدالات ملكى و حيوانى و انسانى آنحضرتست عالم و عالميان صور و اجزاء تفصيل اوى آدم و آدميان مسخر براى تكميل او واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم و من دونه تحت لوائى • آنچه اول شد پديد از جيب غيب • بود نور جان او بى هيچ ريب
يك علم از نور پاكش عالم است • يك علم ذريت است و آدم است • نور او چون اصل موجودات بود • ذات او چون معطى هر ذات بود •
واجب آمد بعثت سر و جانش • دعوت ذرات پيدا و نهانش • ولما كانت جمعية الهمة بين بعض بطون معنى القرآن كما وقعت الاشارة
اليه فى النص الموسوى اراد رضى الله عنه ان ينبه على ان تلك الجمعية ايضا اعجاز فقال والجمعية اعجاز على امر واحد اى جمعية الهمة على امر
واحد اعجاز لما هو الانسان عليه من الحقايق المختلفة والقوى المتعددة المتكثرة الروحانية او الجسمانية ولكل من تلك الحقايق والقوى
اقتضاء خاص وحكم متعين تغاير احكام ما عداه فالجمعية التى هى استهلاك تلك الكثرة فى الوحدة امر خارق للعادة للجمهور فهو اعجاز والانسان
المتكثر بحقايقه المختلفة كالقرآن المتكثر بالآيات المختلفة اى المنقسم بما هو كلام الله مطلقا اى من غير ان يكون حكاية عن كلام احد حكاية لفظية
و بما هو كلام الله من حيث انه سبحانه تكلم به ولكنه فى الحقيقة ليس كلام الله بل حكاية الله عن كلام متكلم آخر حكاية لفظية فمن كونه اى القرآن
من حيث كونه كلام الله مطلقا هو معجز لا من حيث ان بعضه كلام متكلم آخر حكاه الله سبحانه بلفظه فانه ليس يلزم ان يثبت له الاعجاز
من هذه الحيثية وهو اى كون القرآن المتكثر باياته المختلفة متحدا فى كونه كلام الله هو الجمعية التى تستلزم الاعجاز وعلى هذا اى على طريق
تلك الجمعية يكون جمعية الهمة للانسان بحقايقها المختلفة فكما ان تلك الجمعية اعجاز فكذلك جمعية الهمة لما عرفت قال تعالى وما صاحبكم يعنى محمدا صلى الله
عليه وسلم بمجنون من الجنون بمعنى الستر اى ما استتر عنه شئ اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء من حيث حقيقته وان كان
يقول انتم اعلم بامور دنياكم من حيث بشريته وذلك لان الحقيقة المحمدية التى هى صورة الاسم الجامع الالهى هى التى تربّ صور العالم
كلها بالرب الظاهر فيها الذى هو رب الارباب فلا بد لها من الاتصاف بالصفات الالهية كلها من العلم الشامل والقدرة الكاملة
وغيرهما ليتصرف بها فى اعيان العالم على حسب استعداداتها ولكن ذلك انما هو من جهة حقيقتها لا من جهة بشريتها فانها من تلك الجهة
عبد مربوب محتاج الى ربها كما نبه سبحانه على هذه الجهة بقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى وعلى الجهة الاولى بقوله وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى فاسند رميه الى الله والحاصل ان ربوبيته للعالم بالصفات الالهية التى له من حيث مرتبته وعجزه ومسكنته وجميع
ما يلزمه من النقايص الامكانية من حيث بشريته الحاصلة من التقيد والتنزل الى العالم السفلى المحيط بظاهره لخواص العالم الظاهر وباطنه
لخواص العالم الباطن فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين فيرد له ايضا كماله كما انعوج الى مقامه الاصلى كماله فالنقايص ايضا كمالات باعتبار
آخر يعرفها من تنور قلبه بالنور الالهى و لا بضنين من الضن وهو البخل اى ليس صاحبكم صلى الله عليه وسلم ببخيل بما يخل بشئ مما هو لكم اى بشئ
يكون من جملة ما ينبغى لكم ويقتضيه استعداداتكم ولا بظنين من الظن بمعنى التهمة كما وقع فى بعض القراءات اى بمتهم فى انه بخل بشئ حاصل لديه
من عند الله هو لكم لانه صلى الله عليه وسلم بربوبيته المذكورة اعطى كل ذى حق حقه وافاض عليه جميع ما احتاج اليه واستحقه ثم انه لما كان

الخوف لا يتحقق الا مع الضلال الذى هو الحيرة فان الخوف عبارة عن انسلاخ القلب عن طمأنينة الامن لتوقع مكروه ممكن الحصول
ولا شك ان توقع المكروه من غير جزم به حيرة وتردد تحت اراد الله تعالى نفى الخوف عنه صلى الله عليه وسلم حكم بنفى الضلال
عنه كما قال سبحانه ما ضل صاحبكم وما غوى ولكن ينبغى ان تعلم ان للضلال ثلث مراتب بداية ووسط ونهاية والضلال المنفى عنه صلى الله
عليه وسلم هو ما عدا المرتبة الاخيرة فان المرتبة الاخيرة هى مقامه صلى الله عليه وسلم الذى طلب المزيد فيه بقوله رب زدنى فيك تحيرا
كما اشار رضى الله عنه بقوله اى اخاف فى حيرة التى هى المرتبة الاخيرة التى يتمناها الكمل فلا يتعدونها ابد الآباد وانما لم يخف صلى الله عليه وسلم
فى هذه المرتبة لانه اى لان الشأن انه صلى الله عليه وسلم علم ان الغاية القصوى فى معرفة الحق هى الحيرة ومن علم ان الغاية
القصوى فى معرفة الحق سبحانه هى الحيرة فقد اهتدى فى حيرته الى انها هى الغاية ومن اهتدى فى حيرته الى ذلك فهو صاحب
هدى وبيان فى اثبات الحيرة وانها هى الغاية فكيف يخاف فيها اعلم ان المرتبة الاولى من الضلال تختص بحيرة اهل البدايات
من جمهور الناس وحكم الثانية يظهر فى المتوسطين من اهل الكشف والحجاب وحكم الثالثة مختص باكابر المحققين اما اسباب الحيرة الاولى
العامة فهو كون الانسان فيه مطالبا بالذات فلا يمكن عليه النفس تخلو فيه من الطلب وذلك الطلب متعلق فى نفس الامر بالكمال
الذى هو غاية الطالب والغايات تتعين بالهمم والمقاصد والمناسبات الداعية الجاذبة ثم لم يتعين للانسان وجهة يتوجه اليها
او مذهب او اعتقاد يتقيد به بقى حائرا قلقا واول مزيل لهذه الحيرة تعين المطلب المرجح ثم معرفة الطريق الموصل ثم السبب
المحصل ثم ما يمكن الاستعانة به فى تحصيل الغرض ثم معرفة العوايق وكيفية ازالتها فاذا تعينت هذه الامور تزول هذه الحيرة
ثم ان حال الانسان بعد ان يتعين له وجهة ويرجح امرا ما يراه الغاية على غيره من الامور لا يخلو من ان يكون ذلك الامر بحيث لا يبقى فيه فضلة
يطلب بها المزيد كما هو حال اهل الاعتقادات والنحل غالبا او يبقى فيه فضلة من صحو فتراه مع ركونه الى حال معين وامر مخصوص
يتحصص احيانا ويتلجلج عيانا ويجد ما هو اتم مما ادرك فان وجد ما اقلقه ونبهه اشتغل الى دايرة المرتبة الثانية وحاله فى المرتبة
الثانية كحاله فيما تقدم من انه لا يخلو اما ان يكون فى كل ما يحصل له مطمئنا فاترا عن طلب المزيد او تنبعث فيه فضلة تمنعه من
الاستقرار وسيما اذا راى اى المتوسطين قد تفرقوا شيعا وكل منهم يرى انه المصيب ومن وافقه وان الغير فى ضلالة
ويرى مأخذ كل طايفة ومستمسكها فلا يجده يقوم على ساق ويرى الاحتمال متطرقا والنقوض واردة فانه يحار ولا يدرى اى المعتقدات
اصوب فى نفس الامر فلا يزال حائرا حتى يغلب عليه آخر الامر حكم مقام ما من المقامات التى تستند اليه بعض اهل العقايد
فينجذب اليه ويطمئن او يفتح له بالعناية او بجد وصدقه فى طلبه وجده فى عزيمته وبذله المجهود الحجاب فيصير من اهل الكشف وحاله
فى اول هذا المقام كحاله فيما سبق من انه اذا سمع المخاطبات العلية وعاين المشاهدات السنية ورأى حسن معاملة الحق
معه وما فاز به مما فات اكثر العالمين هل يستبعده بعض ذلك كله او يبقى فيه بقية من غلة الطلب فينظر فى قوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم وفى امثاله من الاشارات الربانية و
التنبيهات النبوية فينتبه الى ان كل ما اتصل بالحجاب او تعين بالواسطة فللحجاب والواسطة فيه حكم لا محالة فلم يبق على طهارته الاصلية
فيتطرق اليه الاحتمال وسيما اذا عرف سر الحال والمقام الذى هو فيه والوصف الغالب عليه وان لكل مما ذكر اثرا فيما يرد له ويصل اليه
فلا يطمئن ولا يبقى له فى حضرة الحق من جهة معينة واعتبار مخصوص رغبة ويتعدى تمام مراتب الاسماء والصفات وما يضاف اليها من الاحكام

والآثار والتجليات فلم يتعين له الحق سبحانه في جهة معنوية او محسوسة من حيث الظاهر او الباطن بحسب العلوم والمدارك
والعقايد والمشاهد والاخبار والاوصاف لشعوره بعزة الحق سبحانه وعدم انحصاره في كل ذلك او في شيء منه ولعدم امتلائه
وقف بينها اهل المواقف وان كانوا على حق ووقفوا بالحق له فيه بل ادرك بالفطرة الاصلية دون تردد ان له مستندا في وجوده اجل
عليه بما هو فيه بل بكليته وجعل حضوره في توجهه اليه سبحانه على نحو ما يعلم سبحانه نفسه في نفسه بنفسه لا على نحو ما يعلم نفسه في غيره او يعلمه غيره
ولا بحسب علومه الموهوبة او المكتسبة وهذه الحالة اول احوال اهل الحيرة الاخيرة التي تمامها الاكابر ولا يتعدونها بل يترقون فيها ابد
الآباد وبرزخا وآخرة ليست لهم وجهة معينة في الظاهر او الباطن لانه لم يتعين للحق عندهم رتبة تتقيد بها في بواطنهم وظواهرهم فتميز
عن مطلب آخر بل قد اشهدهم احاطته بهم من جميع جهاتهم الجزئية والكلية وتجلى لهم فيهم لا في شيء ولا في جهة ولا اسم ولا مرتبة فحصلوا من
شهوده في بيداء التيه فكانت حيرتهم منه وبه وفيه وفي تبصرة المبتدي للشيخ صدر الدين قدس الله سره حيرت بر دو گونه است
حيرت نظارست وحيرت اولو الابصار حيرت نظار مذموم است چه آن از تصادم شكوك وتعارض ادله بود چنانكه حسين منصور
گويد — من رامه بالعقل مسترشدا * اسرحه في حيرة يلهو * وشاب بالتلبيس اسراره * يقول في حيرته هل هو
راه توحيد را بعقل مپوی * دیده روح را بخار مخار * زانکه گردست قهر الا الله * عقل را از دو شاخ لا بردار
وحيرت اولو الابصار محمودست واين از توالي تجليات وتتالي بارقات بود در مشاهده كبريا ومباهتة توحيد وعجايب امور واحكام
ربوبيت رب زدني تحيرا فيك اشارت بدين مقام است — قد تحيرت فيك خذ بيدي * يا دليلا لمن تحير فيكا *
چرا هر دم برآری زلف هر ساعت دگرسانی * گهی زنجیری از عنبر گهی از مشک چوگانی * زره چندین چه میبافی نه داود زره بافی * فسون چندین
چه میخوانی نه هاروت فسون خوانی * ولکن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا الكتاب والله هو المرجع والمآب * فارغ شد ازين فوايد
ونظم اين فرايد پای شکسته زاویه خمول وكم نامی عبد الرحمن بن احمد الجامی وفقه الله لما يحبه ويرضاه وجعل اخراه خيرا من اولاه
متمما لها بهذه الكلمات المنظومة ومختما اياها بهذه الابيات المرقومة — اين نامه رقم کرد زمانه * بر لوح بقای جاودانه *
مفتاح خزانه وجودست * مصباح زجاجه شهودست * نموده بچشم اهل بینش * جز نقش نصوص علم وعرفان *
نقدست در و نصوص کل * گاهی مجمل گهی مفصل * نامش بر ناقدان این فن * زان نقد نصوص شد معین *
الحمد لملهم البدایه * کامد بمبارکی بآخر * پیوست ز حسن سعی اقلام * در هشتصد و شصت وسه باتمام *

آسود بنان غصه فرسود * زان بار که بر وی از قلم بود * زاسیب خراش رشت نامه *
ور زخم تراش جنت خامه * بنهاد دوات عنبرین دم * مهری بدهان خویش محکم *
یارب بکمال بی نیازیت * یارب بوفور کارسازیت * کز راقم این خجسته دفتر *
وز ناظم این ستوده گوهر * گر شد حرفی بسهو مرقوم * یا خود حرفی ز جهل منظوم *
منویس بلوح اعتبارش * در سلک قبول کن شمارش * از زمره
صفا بدکامیش * یک جام حواله کن بجامی *
زان جام مدام مست و واله
دارش بمحمد و آله * تم

شرح فصوص الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد هو اظهار كمال المحمود واذ لا كمال الا للحق سبحانه جعله افراد جنس الحمد اى حقيقته
المطلقة الشاملة لكل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع واستهلاك المظاهر في الظاهر او كل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة
واستتار الظاهر بالمظاهر اجنس الحمد وكل فرد منه معا اذا لوحظ بعين جمع الجمع خالصا له تعالى اى الذات المطلقة المجردة عن جميع
النسب حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد في كل مرتبة والمحمود بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا يحمد احد الا اياه اسلم انواع
حمد مطلق من جاما لا لفظا واذا اضيف الحمد الى الاسم الله فلا يكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء يدل
عليها حال الحامد ويقيده بها ولما كان حال الشيخ رضي الله عنه في هذا المقام يقيد حمده بتنزيل الحكم لانه رضي الله عنه كان في صدد بيان
الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلم اردف الاسم الله بقوله منزل الحكم وجعله وصفا له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل
اما من التنزيل او من الانزال وتخصيصهما انما هو باعتبار ان الحكم انما نزل من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقيد والتعين الى
حقايق القلوب الكمالية الانسانية لان العلو الحقيقي للاطلاق الذاتي وحضرة الربوبية الفعالة والتقيد والانفعال للمرتبة العبدانية
القابلة ثم ان جعله من التنزيل اولى لانه ينبئ عن التدريج ولا يخفى ان نزول العلوم والمعارف على كتاب استعدادات ارواح الانبياء
عليهم السلم وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل الا على سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازلة على قلب
كل نبي انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان بعض الحكم يعد القلب ليفضل بعض آخر فبعضها يتقدم وبعضها يتاخر
واما باعتبار ان نزولها اما على طريق سلسلة الترتيب التي اولها العقل الاول والتدريج فيه ظاهر واما على طريق الوجه الخاص
والتدريج فيه باعتبار ان النازل ينزل على الروح اولا بحسب الاجمال ثم على القلب ثانيا بالتفصيل والحكم الشرايع المشتملة على العلوم
والمعارف التي هي الحكمة العلمية وعلى الاخلاق المرضية والاعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية على قلوب الكلم القلب حقيقة جامعة بين الحقايق
الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقايق الروحانية والخصايص النفسانية والتجلي المخصوص بحقايق الجوهر الروحاني والنفساني تجلي متعين
من حضرة القدس هو النزاهة والوحدة والعلو والفعل والشرف والحيوة والنورية والتجلي المخصوص بالجسم متعين باضداد ما للروح والنفس
وذلك لتعين التجلي في كل قابل بحسبه فلما ظهرت الحقيقة القلبية باحدية الجمع استعدت لقبول تجل الهي وفيض كمالي حاصل لا يمكن تعينه
في كل واحد من الجوهرين ولا في حقايق كل من الطرفين على الانفراد وهذا الفيض المخصوص بالقلب انما تعينه من الحضرة الالهية الكمالية
الجمعية واذا تحقق ذلك فاعلم ان انزال الحكم من حضرة الاحدية الجمعية الالهية انما يكون على القلوب الاحدية الجمعية الكمالية الانسانية
حقايق بين الروح والنفس والجسم لا على الروح والنفس فقط او على القوى الجسمانية وحدها فلذلك خص القلوب بالذكر والمراد بالكلم التي هي جمع كلمة اعيان

الانبياء عليهم السلم ولذلك اضاف القلوب اليها قال الشيخ صدر الدين القونيوي رضي الله عنه في كتاب النفحات ان لصور معلومية
كل شيء في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا اصبغه الحق بنوره الوجودي الذاتي وذلك بحركة معقولة معنوية تقتضيها شان من
الشؤن الالهية المعبر عنه بالكتابة يسمى تلك الصورة اعني صورة معلومية الشيء المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمى الحق سبحانه
الموجودات كلمات ونبه على ذلك في غير ما موضع من كتابه العزيز فسمى عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلم كلمة وقال ايضا لا تبديل
لكلمات الله وقال في حق ارواح عباده اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء
من حيث حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه وانها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط
نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها والمظهر لها الاله سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار
الاول باحدية الطريق الامم الامم المتخين المتوسط بين القريب والبعيد قال ابن السكيت الامم بين القريب والبعيد والمراد بالطريق
اما طريق التوحيد الذي عليه جميع الانبياء ومتابعيهم المشار اليه بقوله وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله وتوصيفه بالامم باعتبار انه متوسط بين قرب التنزيه وبعد التشبيه واما الجمعية الكمالية الانسانية بين حقايق
الروح الذي له القرب وبين حقايق الجسم الذي له البعد فانها كالطريق لنزول الحكم من حضرة الاحدية الكمالية الالهية على القلوب
والمراد باحدية الطريق اما الوحدة النوعية التي تتحد فيها افراده واما احدية جمعه للمتقابلات والباء اما للملابسة على ان يكون
الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف اى تنزيلا متلبسا باحدية الطريق او حالا من الحكم او القلوب ولا يخفى وجه صحة كل منها
لفظا ومعنى واما للسببية متعلقا بالتنزيل فانه مسبب عن سلوك طريق التوحيد وعن اتصاف القلب بالجمعية الكمالية الانسانية
ايضا والمتعلق على تضمينه معنى الاخبار اى الله سبحانه ينزل الحكم مخبرا باحدية الطريق واما للظرفية كما في قولهم حجبت بطريق الكوفة
فان كلا من طريق التوحيد والجمعية الانسانية طريق التنزيل ومحله من المقام الاقدم من ابتدائية اى هذا التنزيل مبتدى من مقام هو اقدم
من ان يكون قدمه مقابلا للحدوث والمراد به مرتبة الاحدية الذاتية التي هي منبع لفيضان الاعيان واستعدادها اولا في الحضرة العلمية
اولا ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها واطوارها الروحانية والجسمانية ثانيا وانما كانت اقدم لان المراتب الالهية
وان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحيوة على العلم والعلم على الارادة والارادة على القدرة واقدمها الاحدية
الذاتية وان اختلف الملل اى الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرايع والنحل اى المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين
وقوله لاختلاف الامم علة لاختلاف الملل والنحل اى هذا الاختلاف انما وقع لاختلاف واقع بين الامم في امزجتهم واحوالهم ومراتبهم وعوايدهم
وعاداتهم ومآخذ نظرهم ومعتقداتهم فاختلف شرايعهم ومذاهبهم في تلك الشرايع بسبب ذلك الاختلاف وذلك لا يقدح في وحدة اصل الحق
وهو الدعوة الى الله والدين الحق وصلى الله اى افاض رحمة بالتجليات الذاتية والاسمائية والصفاتية على ممد الهمم القابلة للترقي في مراتب
الكمال وذلك الامداد انما يكون بتعريف المقام الذي تعشقت به الهمة والكمال الذي تعلقت به وتعريف ما هو اعلى وافضل وبيان حالة هي
اعز واكمل وذلك الامداد انما هو من خزاين الجود والكرم وهي الحضرات الاسمائية الالهية بالقيل الاقوم الاعدل بين تعريض وتصريح وكتم
وافشاء وايجاز واسهاب وبشارة ونذارة محمد وآله الذين يؤول اليهم امور صلى الله عليه وسلم ومواريثه العلمية والمقامية والحالية وسلم
عليه بالاسم السلام يسلم اليه فيه حقايق الكمال ويعطيه السلامة عن سطوات تجليات الجلال ويحبه السلامة عن الانحرافات والتحقق بحقايق الكرم

الاعتنائية اما المبشرة فانى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مبشرة اى رؤيا صالحة وهى لا تستعمل مع موصوفها فلا يقال رؤيا مبشرة اريتها
باراءتها الحق سبحانه اياى من غير قصد وتعمل منى فتكون مبراة عن الاغراض النفسية والخيالات الشيطانية فى العشر الآخر من محرم سنة
سبع وعشرين وستمائة واختص المحرم من الشهور بهذه المبشرة لانه رضى الله عنه فتح له فى اوايل فتحه من المحرم ايضا على ما روى عنه رضى الله تعالى عنه
انه اتخذ الخلوة اول مرة باشبيلية من بلاد اندلس تسعة اشهر لم يفطر فيها دخل فى غرة المحرم وامر بالخروج يوم عيد الفطر وبشر بانه
خاتم الولاية المحمدية بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم التى هى مظهر تصرفه بالاخذ والاعطاء كتاب فقال صلى الله عليه وسلم
لى هذا اشارة الى ما بيده من الكتاب كتاب فصوص الحكم اخبارا بانه عند الله سبحانه مسمى بهذا الاسم او تسمية من عنده صلى الله عليه وسلم
او حكما منه بانه كتاب مشتمل على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام او بيان محالها وهى هذه القلوب فان فص الشى
خلاصته وفص الخاتم ما ينقش عليه اسم صاحبه ويكون التسمية به من الشيخ رضى الله تعالى عنه خذه فى سرك وغيبك واخرج به فى الحس
والشهادة الى الناس المتحققين بالانسانية ينتفعون به وسياق الكلام يقتضى ان يكون قوله ينتفعون مجزوما باسقاط النون لكونه
بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه صلى الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدائيا بان المتحققين بالانسانية ينتفعون به الى يوم القيمة لمزيد اعلام
وبشارة للشيخ رضى الله عنه وهو جواب سؤال مقدر كانه صلى الله عليه وسلم سئل ان هذه الحكم هل ينتفعون ان يخرج بها الى الناس
الجوانيين فاجاب صلى الله عليه وسلم بان فيهما سا موهلين للكمال ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله سبحانه لانه رب الارباب
ولرسوله لانه خليفته وقطب الاقطاب واولى الامر اى الخلفاء الذين لهم الحكم فى الباطن او الملوك الذين هم الخلفاء للخليفة الحقيقة فى الظاهر
اى من نوعنا واهل ديننا كما امرنا به فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وفى التحقيق الطاعة كلها لله سبحانه تارة
فى مقام جمعه وتارة فى مقام تفصيله ويمكن ان يجعل الاشارة فى الوجوه الثلثة الى الطاعة له صلى الله عليه وسلم من ثلث حيثيات احدها من حيث كونه
صلى الله عليه وسلم مظهرا للاسم الله وثانيها من حيث كونه صلى الله عليه وسلم رسولا منه وثالثها من حيث كونه صلى الله عليه وسلم ولى الامر
على جميع الكمل فحققت الامنية اى ادركت حقيقة امنيتى ومراده صلى الله عليه وسلم بالكتاب الذى اعطانيه تجديده وتبيينه امنيته ومراده
او جعلتها محققة فى الخارج فعلى الاول يكون المقصود من الابراز فى قوله فيما بعد الى ابراز هذا الكتاب اخراجه من العلم الى العين وعلى الثانى ابرازه
بعد ذلك الاخراج الى المستفيدين به واخلصت النية عن الاعراض النفسانية وجردت القصد والهمة عنها فجردت احدى القصد والهمة فيما
هممت به من غير ان يشوبه شايبة غرض الى ابراز هذا الكتاب من العلم الى العين او الى المستفيدين به كما حده لى وعينه رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غير زيادة منى بان ابرز ما لم يحده صلى الله عليه وسلم لى ولا نقصان بان لا ابرز بعض ما حده صلى الله عليه وسلم فان مقام الامانة لا يحتمل
الخيانة بالزيادة والنقصان وسالت الله سبحانه ان يجعلنى فيه اى فى ابراز هذا الكتاب وفى جميع احوالى من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان وهم العارفون الذين يعرفون مداخله الواقفون مع الامر الالهى لا يتعدون عنه وان يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى وينطق به لسانى
وينطوى عليه جنانى بالالقاء السبوحى المنزه عن الوساوس الشيطانية والهواجس النفسانية والنفث الروحى الحاصل من روح القدس ماخوذ
من قوله صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنفث هو ارسال النفس المستعار للافاضة
فى الروع النفسى الروع بضم الراء وسكون الواو القلب ولما كان القلب فى الوجود الانسانى عند تقابل النسختين الآفاقية والانفسية بمثابة
النفس الكلية نسبه اليها فان القلب الذى هو فى النسخة الانسانية بمنزلة النفس الكلية فى نسخة العالم فيصير العلوم المجملة الفايضة من الروح مفصلة فيه بالنسبة

الاعتصامى اى متعلق بالالقاء والنفث اى يكون ذلك الالقاء والنفث بتاييد الله سبحانه المسبب عن الاعتصام والالتجاء قال تعالى
ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم والهداية الى الصراط المستقيم نوع من التاييد حتى اكون مترجما غاية لقوله سالت اى سالت الله
ما سالت حتى اكون مترجما لما حده رسول الله صلى الله عليه وسلم واراد الله سبحانه اظهاره على لسانى لا متحكما بالتصرف النفسانى فيه بالزيادة
والنقصان ليتحقق اى يعلم حينئذ من وقف عليه من اهل الله الذين لهم مشرب الكمال الاحدى الجمعى الالهى لا المقيدين بالمشارب والاذواق
الجزئية المقيدة الاسمائية اصحاب القلوب التى تتقلب مع الحق سبحانه حيث يتجلى وسعته ما انكرته ولا اعرضت عنه فى تنوعات ظهوره
بشئونه انه اى هذا الكتاب من حيث معانيه واسراره بل من حيث الفاظه وعباراته ايضا من مقام التقديس المنزه عن الاغراض
النفسية التى يدخلها التلبيس فان الاغراض تارة تلبس الحق صورة الباطل فيعرض النفس عنه وتزيفه وتارة تلبس الباطل صورة الحق
فتقبل عليه وتروجه وارجو ان يكون الحق لما سمع دعائى قد اجاب ندائى لسان ادب مع الله تعالى فان الكمل المطلعين على اعيانهم
الثابتة واستعداداتها لا يطلبون من الله سبحانه الا ما تقتضيه اعيانهم واستعداداتها فهم متيقنون باجابة دعائهم وفى اضافة السمع
الى الدعاء والاجابة الى النداء قد يقع لبعض الناس ان العكس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعاء الاجابة فكانه رضى الله عنه
لاحظ قوله تعالى انك سميع الدعاء ولم يتيقن الاجابة من الله تعالى قال فما القى اليكم الا ما يلقى الى مما يتضمنه هذا الكتاب من اسرار الانبياء عليهم السلام
والحكم المخصصة بهم والملقى الى هو الله سبحانه من الحضرة المحمدية الختمية الكمالية الالهية ولا انزل فى هذا المسطور الا ما ينزل به على والمنزل ايضا هو الله
سبحانه من تلك الحضرة ولما علم رضى الله عنه سبق اوهام المحجوبين من هذا الكلام الى ادعاء النبوة والرسالة قال ولست بنبى ولا رسول
لان النبوة التشريعية والرسالة قد انقطعتا ولكنى وارث لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى العلوم الالهية والاحوال الربانية والمقامات والمكاشفات
والتجليات ولآخرتى التى تنتهى اليها اى آخرا من مراتب الكمال حارث ولما لم يكن لى تصرف فيما ذكره فمن الله الذى فنيت فيه فى الظهور لى
ابدا فاسمعوا واذا اشتبه عليكم شئ منه الى الله فارجعوا لعله يطلعكم عليه باشراق نوره على قلوبكم واذا سمعتم عن الله لا منى لفنائى فيه ما اتيت به صورة
والآتى به هو الله حقيقة فعوا اى ايها الجماعة المخاطبين من وعى يعى اذا حفظ اى احفظوه بدرك معانيه وتحقيق اسراره ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا
مفصله اى فصلوا ما كان مذكورا فيه على سبيل الاجمال الى فروعه وافراده واجملوا ما كان مذكورا فيه على التفصيل ولاحظوه على وجه الكلية والاجمال ليكونوا
عالمين بالفروع فى عين الاصول وبالاصول فى عين الفروع او فصلوا مجمل القول الذى ذكره فى المراتب والمقامات واجمعوا بين كل مقام واهله
تنزيل كل فى مقامه ثم منوا به على طالبيه المستعدين المستحقين له اى اعطوهم اياه عطاء امتنانيا غير طالبين منهم عوضا لا تمنعوه اى لا تمنعوه بخلا
وضنة بل اعلموا انها انى صلى الله عليه وسلم حيث امرنى بابرازه واظهاره للاشاعة هذه الامور الفايضة عليكم من الحقايق والاسرار هى الرحمة التى
وسعتكم اى شملتكم فوسعوا انتم ايضا تلك الرحمة على الطالبين وكونوا اعوان الله ورسوله فى ايصالها اليهم ومن الله ارجو ان اكون ممن ايد
بتاييد الله سبحانه فتايد بتقويته اياه وبعد التاييد ايد غيره بان يجعله مستعدا للتاييد الالهى بحسن الارشاد وقيد بالشرع المحمدى المطهر
فتقيد به وقيد غيره به وحشرنا فى زمرة الفائزين الثابتة بالسعادة العظمى والدرجة العليا فى الآخرة كما جعلنا من امته التابعين له فى الدنيا
فاول ما القاه المالك الحق مطلقا او باعتبار ظهوره وتجليه فى الصورة المحمدية على العبد المملوك له اراد به نفسه رضى الله عنه عبر رضى الله عنه
عن الملقى بالمالك وعن الملقى اليه بالعبد اشارة الى انه سبحانه مالك آمر وهو مملوك مامور والمملوك المامور لا احد فى امتثال امره معذور من ذلك
اى من كتاب فصوص الحكم فص حكمة الهية فى كلمة آدمية فص الشى خلاصته وزبدته وفص الخاتم ما يزين به الخاتم ويكتب عليه اسم صاحبه قال

ابن السكيت كل طبق عظيم فهو فص والالهية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها ففص الحكمة الالهية اما عبارة عن محل تنتقش بها
وهو قلب الانسان الكامل فان الفص كما انه قد انطوى على قوسي حلقة الخاتم وانطبق على احدية جمعها وكما انه تختم بما ينطبع فيه من الصور ويعرب
عن كلتيها وكما انه تابع لما له من التربيع والتثليث والتدوير وغيرها ومستتبع لما يرد عليه كذلك قلب الانسان الكامل له الانطواء على قوسي
الوجوب والامكان والانطباق على احدية جمعهما وله ان يعرب عما فيه من صور الحقايق وينبئ عن احدية جمعهما وكذلك له صورة تابعة لمزاج
الشخص كما ان له ان يستتبع تجلي الحق ويصوره بصورته على ما نص عليه الشيخ رضي الله عنه في الفص الشعيبي ولا يبعد ان يجعل الفص عبارة
عن احدية جمع تلك العلوم والمعارف بناء على ان احدية جمع الاشياء زبدتها وخلاصتها او على ان الفص الذي هو طبق قوسي حلقة الخاتم او طبق
كل عظيم بمنزلة احدية جمعها والمراد بالكلمة في كل موضع من هذا الكتاب عين النبي المذكور فيه من حيث خصوصيته وحظه المتميز له ولامته من الحق
سبحانه فالحاصل ان اول ما القاه الملك عليه خلاصة علوم ومعارف متعلقة بالمرتبة الالهية متحققة في كلمة آدمية او خلاصة تلك العلوم والمعارف
او المحل القابل لها او احدية جمعها متحققة في كلمة آدمية وانما خصت الحكمة الالهية بالكلمة الآدمية فانها لما كانت المرتبة الالهية عبارة عن احدية جمع
الأسماء الالهية كذلك كانت الكلمة الآدمية عبارة عن احدية جمع مظاهرها فناسب ان تخص بها لما شاء الحق سبحانه بمشيته الازلية التي هي
الاختيار الثابت له سبحانه وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع
عنده فيترجح احدهما لمزيد فايدة ومصلحة لان هذا مستنكر في حقه سبحانه اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما
المعلوم المراد في نفسه فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم يشأ لم يوجد قلت صدق الشرطية لا يقتضي صدق
المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن فان قلت قد قال بعضهم في قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل
التكوين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده فان الحق لو لم يشأ ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشاء ايجاد العالم لم يظهر وكان
له ان لا يشاء فلا يظهر قلت هذا اما لنفي الايجاب المتوهم للعقول الضعيفة واما باعتبار انه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن
العالمين فاذا نظر العقل الى غناه وعدم اقتضائه لذاته احد المتقابلات حكم بان له ان لا يشاء وجود العالم فلا يظهر العالم واما اذا نظر
الى علمه الشامل حكم بعدم مشيته بل بعدم امكانها من حيث اسماؤه كلها الحسنى اي المتناسبة في بلوغها الى مرتبة الكمال وترتب
آثارها عليها التي لا يبلغها الاحصاء والعد من حيث جزئياتها وان كانت كلياتها منحصرة في تسعة وتسعين او الف وواحد وانما قيد
بالحيثية لان ذات الحق سبحانه باعتبار اطلاقها ومرتبة الغنى عن العالمين ليس لها نسبة اقتضاء شيء من العالم ومشيته اليها او
من نسبة عدمها وباعتبار تقيدها ببعض الاسماء لا يقتضي المظهر الجامع بل ان يكون مظهرا له فقط فاقتضاؤها المظهر الجامع لا يكون
الا من حيث جميع اسمائها الحسنى فلهذا قيد المشية بهذه الحيثية ان يرى اعيانها المتمايزة بعضها عن بعض في التعقل وذلك باعتبار
المرتبة الواحدية وان شئت قلت ان يرى عينه المتحدة الغير المتميز فيها اسم عن اسم وذلك باعتبار مرتبة الاحدية ويمكن ان يقال
تجويز العبارتين انما هو بالنسبة الى المرتبة الواحدية فان للاسماء فيها اعتبارين احدهما اعتبار وحدة الذات وثانيهما اعتبار
كثرة النسب والاعتبارات فالعبارة الاولى بملاحظة الاعتبار الثاني والثانية بملاحظة الاول في كون اي يكون جامع وحداني
يظهر فيه كل اسم وشان وصفة بصورة الجميع وصفة وحكم بحيث يضاهي الشان الكلي الذي هو التعين الاول وهذه الجمعية انما يكون بامرين
احدهما اشتماله على الاسماء كلها بحيث لا يشذ منها شيء وثانيهما صلاحية مظهريته لها كلها فان صلاحية الاشتمال لا يستلزم صلاحية المظهرية

والا لكان كل موجود مظهرا جامعا والى الاول اشار بقوله لحصر الامر اي امر الاسماء كلها وعلله بقوله لكونه متصفا بالوجود لان اتصاف
بالوجود انما يكون بتجلي الوجود الحق فيه باحدية جمع جميع شئونه واسمائه والى الثاني بما عطف عليه اعني قوله ويظهر به اي بالكون
الجامع سره اي سر الحق وهو اسماؤه المستجنة في غيب ذاته اليه اي الى الحق سبحانه ويحتمل ان يكون قوله يظهره بالنصب عطفا
على يرى ويكون قوله لكونه موجودا متعلقا بقوله يرى على انه علة مصححة للرؤية فان الشيء ما لم يكن موجودا لم يصح رؤيته فتعلق المشية
الذي هو المعنى المقصود الاصلي والعلة الغائية من ايجاد العالم ظهور الحق سبحانه في هذا المظهر الجامع وشهوده فيه شئونه وصفاته
على وجه ينصبغ كل منها باحكام الآخر كما هو اعلم ان رؤية الحق سبحانه اعيان الاسماء في الكون الجامع ينبغي ان يكون غير العلم بها
فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج فيه الى مظهر ولا سبق مشية فالمراد بها اما العلم بعد الوجود فيكون التغير في المعلوم لا
في العلم فالعلم بالشيء قبل وجوده علم وبعد وجوده رؤية وشهود ولكن ليس فيه مزيد فايدة واما الابصار انما نظرا الى مقام الجمع
على ان يثبت البصر للحق سبحانه مغايرا بالنسبة العلم سواء كانت صفة وجودية او نسبة اعتبارية فالشيء قبل وجوده معلوم وبعد وجوده
مرئي مبصر فان الشيء ما لم يوجد لم يبصر واما نظرا الى مقام الفرق فيكون الاشياء مرئية للحق سبحانه باعتبار ظهوره في المظاهر فيكون رائيا
في المظاهر كما انه مرئي فيها فان قلت اعيان الاسماء امور معقولة فكيف يتعلق الرؤية بها قلت ذلك انما هو باعتبار اتحاد الظاهر بالمظاهر
فان قلت بعض المظاهر ايضا غير مدركة بالبصر كالمجردات قلت اذا كان البصر مستندا الى مقام الجمع فيمكن ان لا يكون
مشروطا بان يكون المبصر ماديا واذا كان مستندا الى مقام الفرق فيمكن ان يكون المراد به قوة العلم والحضور سواء كان بالبصر
او البصيرة فان قلت اعيان بعض الاسماء وآثارها انما تدرك بساير القوى كالسمع واللمس والذوق والشم والقوى الباطنة
فما وجه التخصيص بالرؤية قلت المراد بالرؤية اما الاحساس مطلقا بل الادراك بعد الوجود او ترك ما عداها لانه يعرف بالمقايسة
ولما كان لقايل ان يقول ان الحق سبحانه كان يعلم الاسماء واعيانها ويشاهدها ازلا في تجلي التعين الاول والثاني من غير وجود
الكون الجامع في الخارج فاي حاجة الى وجوده علل المشية دفعا لذلك بقوله فان رؤية الشيء نفسه بنفسه من غير توسط ظهوره
في المظهر ما هي اي تلك الرؤية مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون هذا الامر له اي لذلك الشيء كالمرآة لانطباع صورته فيه فانه اي ذلك
الشيء حين يظهر في المظهر يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه بحسب قابليته لتجليه مما لم يكن اي من صورة لم يكن تظهر هذه الصورة
له اي لذلك الشيء بنفسه من غير وجود هذا المحل المنظور فيه ولا تجليه اي تجلي ذلك الشيء له اي لهذا المحل ولما كان الرائي هاهنا هو الحق
سبحانه عبر عن القابل بالتجلي وقرأ بعضهم ولا تجليه بالتاء على وزن تفعله او ومن غير تجليه للمحل من الجلاء ثم انه لذلك القايل ان
يعود ويقول لما كان الحق سبحانه يعلم نفسه بدون الكون الجامع كذلك كان يعلمها مع ما يلحقها عند ظهورها فيه فاي حاجة الى وجوده
فعلة المشية في الحقيقة هي الرؤية المغايرة للعلم على اي وجه كانت لا غير لا يقال يلزم من ذلك استكماله بغيره سبحانه لانه يقال هذا
الشيء الذي هو له كالمرآة من مظاهره التي ليست بغيره مطلقا بل من وجه ولا يخفى ما في هذا الجواب فان مرآتية هذا الشيء انما هي من جهة
المغايرة فيلزم الاستكمال به من حيث انه غير ويعود المحذور فالحق في الجواب ان يقال ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا واسمائيا والممتنع
استكماله بالغير انما هو في الكمال الذاتي لا الاسمائي فان ظهور آثار الاسماء ممتنع بدون المظاهر الكونية ولاين رضي الله عنه تعلق المشية
بوجود الكون الجامع اذ فيه بذكر وجود هذا بعد وجوده بل هو حياة تجليه حاليه فقال وقد كان الحق سبحانه اوجد العالم كله اي افاض

على عيانه الثابتة وجودا يماثل وجود شبح مسوى معدل لاروح فيه فان كلا من الوجودين يستتبع وجود الاخر فوجود العالم يستتبع
وجود الكون الجامع ووجود الشبح المسوى يستتبع وجود الروح ونفخه فيه فكان اى العالم بلا وجود الكون الجامع الذى هو بمنزلة الروح
له كمرآة غير مجلوة لان الروح للشبح المسوى بمنزلة الجلاء للمرآة اذ بها كما اشار اليه رضى الله عنه من حال الممثل به ليعلم حال الممثل له فقال
ومن شان الحكم الالهى واجراء سنته انه تعالى ما سوى محلا اى مزاجا يصلح لفيضان الروح عليه واستمدادنا بذلك ليصح قوله لا بد ان
يقبل روحا الهيا فان تسويه بعض المحال كموضوعات الاعراض لا يستتبع الروح الالهى الا ولا بد ان يقبل روحا الهيا يكون
عند التسوية ويتعلق بالمسوى كالارواح الجزئية لجمهور الناس او يتعلق به عند التسوية بعد ما كان موجودا قبلها كالارواح الكلية للكمل
من اولياء الله عبر عنه اى عن ذلك القبول بالنفخ فيه اى فى المحل المسوى وفيه مسامحة لان قبول الروح لازم للنفخ لا عينه فالاليق به
اى يجعل عبارة عن افاضة الروح لا عن قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فيه وقال الشيخ مؤيد الدين الجندى رحمه الله
وفى قوله عبر عنه يعود الضمير الى الروح لا بمعنى ان الروح هو النفخ بل بمعنى ان الله ذكر تعين الروح فى المحل بعد التسوية بهذه العبارة
فقال تعالى ونفخت فيه من روحى وما هو اى النفخ الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة وفيه ايضا مسامحة فان حصول
الاستعداد ملزوم للنفخ لا عينه وحمله الشيخ الجندى رحمه الله شان الحكم الالهى وفيه بعد واللام فى قوله لقبول الفيض متعلق بالاستعداد
وقوله التجلى الدائم الذى لم يزل اى عن الازل ولا يزال اى الى الابد بدل من الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول وفاعله الصورة
المسواة ومعنى قولها الفيض اعنى التجلى المذكور وان كانت موجودة ان ذلك التجلى هيولانى الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب المتجلى له
فاذا كان المتجلى عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجليا وجوديا وان كان موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلى
بالنسبة اليها بالصفات ويتقيد بصفة غير الوجود كصفة الحيوة بهنا وفى بعض النسخ فيض التجلى بدون اللام فالاضافة بيانية والمعنى عين
او لامية والفيض عبارة عما يفيده التجلى المذكور للصورة المسواة من صفة الحيوة او عن الروح المفاض المتعلق بها وبنصب التجلى الدائم على ان يكون
مفعولا للقبول والفيض فاعلا لا يظهر صحة معناه الا بتكلف وتعسف ولما كان امر الوجود وايراد الفاعل والقابل والفعل والاثر واستناد
كل من الفاعل والفعل والاثر الى الحق سبحانه فى ظاهر ما سبق فلم يبق غير مستند اليه سبحانه الا القابل اعنى الاعيان الثابتة القابلة من الفاعل
الحق وتجليه الدائم الذى هو فعله بفيض الوجود فلذا قال وما بقى غير مستند الى الحق سبحانه الا القابل وهو الاعيان الثابتة القابلة للتجلى الوجودى
الدائم والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس من شوائب الكثرة وهو عبارة عن التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها
فى الحضرة العلمية والفيض المقدس عبارة عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات فى الخارج فالامر اى امر الوجود
كله منه اى من الحق سبحانه ابتداؤه بحسب فيضه الاقدس وتجليه بصور الاعيان الثابتة فى العلم ومنه انتهاؤه ايضا بحسب فيضه المقدس وتجليه
بصور الاعيان الموجودة فى العين واليه يرجع الامر كله اى لما فيه آخرا كما ابتداء منه عند الوجود عن عدم اولا فاقتضى الامر جواب لما واى
لسد الهداء اى فاقتضى الامر المذكور من المشية والتسوية وكون شان الحكم الالهى ما ذكر جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ولما فرغ كلام رضى الله
عنه فى ان آدم روح صورة العالم اراد ان يبين نسبة الملائكة القادحين فى خلافته الى صورة العالم ومنشأ محجوبيتهم عن ادراك كماله تكون
توطية للتنبيه على خطائهم فى ذلك القدح كما سيجئ عن قريب فقال وكانت الملائكة القادحون فى خلافة آدم وهم ما عدا الجبروت والنفوس المجردة
من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم الصوفية المعتبر بالانسان الكبير كما يعبرون عن الانسان

بالعالم الصغير صورة وذلك لان النشأة واحدة تفصيلها العالم واجمالها الانسان وانما قلنا صورة لان الامر بحسب المرتبة بالعكس فان
للخليفة استعلاء على المستخلف عليه وانما قال رضى الله عنه من بعض قوى تلك الصورة لان لها قوى آخر كالجن والشياطين فكانت
الملائكة كالقوى الروحانية من المتخيلة والمفكرة والحافظة والذاكرة والعاقلة والحسية كالباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة
التى هى فى النشأة الانسانية فكما ان النفس الناطقة تدبر البدن بواسطة هذه القوى كذلك النفس الكلية تدبر العالم كله بواسطة
الملائكة وكل قوة من تلك القوى الملكية محجوبة بنفسها عن معرفة فضيلة الجمعية الانسانية الكمالية لا ترى ذاتا افضل من ذاتها بل ترى
ذاتها افضل مما عداها وان فيها بالهمزة المكسورة عطف على جملة كل قوة ويشعر بتعليل مضمونها والضماير كلها راجعة الى القوة
وصححها القيصرى بفتح الهمزة وجعلها معطوفا على افضل من ذاتها والضماير للنشأة الانسانية ولكن يابى عنه قوله فيما بعد وكذلك
اى لان فى كل قوة زعمها لا فى الواقع الاهلية لكل منصب عال ومنصب رفيع كالخلافة لما تحقق عندها اى عند كل قوة من الجمعية
الالهية احدية جمع الاسماء والصفات الوجوبية والحقايق المظهرية الامكانية ولا بايتين ما يرجع من ذلك اى مما عندها
الى الجناب الالهى احدية جمع الاسماء الوجوبية العالية الفعالة المؤثرة وبين ما يرجع منه الى جانب حقيقة الحقايق الامكانية السافلة
المنفعلة المتأثرة وبين ما يرجع منه فى النشأة الى ما لهذه الاوصاف اى القوى التابعة لها تبعية الاوصاف لموصوفاتها الى
ما يقتضيه الطبيعة الكلية من الصور الروحانية والمثالية والجسمانية وتوابعها وفى بعض النسخ الطبيعة الكل فالكل بدل منها او عطف
بيان لها ولما كانت الطبيعة فى عرف اهل النظر مختصة بالجسمانيات واراد تعميمها كما يقتضيه الكشف وصفها بقوله التى حصرت قوابل العالم
كله ومواده اعلاه الروحانى واسفله الجسمانى اعلم ان الحقايق ثلث حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهى حقيقة الله
سبحانه والثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم وحقيقة ثالثة احدية جامعة
بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى وهذه
الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة
وكل متفرقتين فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد مجمل وهو فيهما متعدد ومفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل الواحد وظاهر به هذه الحقيقة
هى الطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر فى موادها وكل واحدة من هذه الحقايق الثلث
حقيقة الحقايق التى تحتها ولما رأت احدية جمع الوجود فى كل حقيقة من الجزئيات انبعث انه كل تعين يتعين بان له استحقاق الكمال
الكلى الاحدى وما تحقق ان تعين الكمال الاحدى الجمعى انما يكون بحسب القابل واستعداده وهذا اى حصر الطبيعة قوابل العالم كله لا يعرف
عقل بطريق نظر فكرى بان يتحرك من المطالب المشعور بها بوجه الى مباديها المعلومة ومنها الى تلك المطالب وذلك لان معرفة هذا الحصر
لا تحصل الا بمعرفة الطبيعة ومعرفتها على ما يؤدى اليه النظر الفكرى لا يتجاوز عما هو معلوم لعلماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلية والاجرام
العلوية بل هذا الفن اى النوع من الادراك والمعرفة لا يكون الا عن كشف الهى حاصل بالتوجه والافتقار التام الى الله سبحانه
وتفريغ القلب وتعريته بالكلية من جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين الرسمية منه اى من ذلك الكشف الالهى يعرف ما اصل صور
العالم المنطبعة فى مواده بفعل وتأثير من ذلك الاصل القابلة لتلك الصور لارواحها المنفوخة فيها ان كانت من الصور الجسمانية او الجسدانية
المثالية واما ان كانت من الصور المجردة فالمراد بارواحها الاسماء التى هى مظاهرها فان نسبة الظاهر الى المظهر نسبة الروح الى الصورة

المسواة له اعلم ان الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية والاجرام العلوية فاعلة
لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية وفي مشرب الكشف والتحقيق اشارة الى الحقيقة الالهية فعالة للصور كلها وهذه الحقيقة بتفصيل الصور
الاسمائية بباطنها في المادة العمائية فان النفس واحدة جامعة بحقيقتها للصور المعانية الوجوبية والصور الخلقية الكونية روحانية كانت
او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة والصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية والعلوية حقيقة وهي صور الاسماء الربوبية والحقايق
الوجوبية ومادة هذه الصور وهيولاها العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهة واضافية وهي حقايق الارواح العقلية والمهيمية
والنفسية ومادة هذه الصور الروحانية هي النور واما الصور السفلية فهي صور الحقايق الامكانية وهي ايضا منقسمة الى علوية وسفلية
فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيد واما السفلية فمنها صور العالم الاجسام الغير العنصرية
كالعرش والكرسي ومادتها الجسم الكل ومنها صور العناصر والعنصريات ومن العنصريات الصور الهوائية والنارية والمائية ومادة هذه
الصور الهواء والنار وما اختلط معهما من الثقيلين الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفين ومنها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب
في نشأته الثقيلان وهما الارض والماء على الخفيفين وهما النار والهواء وهي ثلث صور معدنية وصور نباتية وصور حيوانية ولكل عالم من
العوالم يشتمل على صور مخصوصة لا تتناهى ولا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها الصور الاسمائية وبظاهرها الطبيعة
الكلية تفعل ما عداها من الصور فالحقيقة الالهية اصل جميع الصور والطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العالم كله فسمى هذا الكون الجامع المذكور
انسانا وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشأته المرتبية فان له ثلث نشآت نشأة روحية ونشأة عنصرية ونشأة مرتبية هي احدية جمعها والعموم انما هو للمرتبية
وحصره الحقايق كلها الهية كانت او كونية وهو اي الكون الجامع للحق سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو
اي انسان العين هو المعبر عنه بالبصر الذي به يبصر الشيء ويونس فلهذا اي لمعنى الابصار المتضمن للانس سمي انسان العين انسانا وهو فعلان
من الانس للمبالغة فيه فان الضمير للشان اي الكون الجامع به اي بالكون الجامع المذكور نظر الحق سبحانه الى خلقه فرحمهم قوله فلعموم نشأته مقدم
لقوله فانه به نظر الحق فانه لو لم تكن نشأته عامة حاضرة للحقايق كلها لم يمكن نشأته عامة حاضرة للحقايق كلها لم يمكن به النظر الى خلقه كله وتوصيف
انسان العين بقوله الذي به يكون النظر واردافه الوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشارة الى وجه تسمية انسان العين بالانسان وهو كونه
بحيث يبصر ويونس به ولهذا فرع عليه قوله فلهذا سمي انسانا وقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين اشارة الى ان وجه التسمية كما انه يتحقق في انسان
العين كذلك يتحقق في الكون الجامع وقوله فانه به نظر الحق تعليل له ولو حمل قوله فلهذا سمي انسانا على ان معناه فالكون الجامع بمنزلة انسان
العين للحق سبحانه سمي ذلك الكون الجامع انسانا وجعل قوله فانه به نظر الحق علة له لما ذكرنا الوجه الاول كان علة للعلية كما لا يخفى واذا تحقق
وجه تسمية انسان العين بالانسان في الكون الجامع فكما يناسب تسميته انسان العين كذلك يناسب تسمية الكون الجامع به فليس المراد ان تسمية
الجامع بالانسان بواسطة تسمية انسان العين به فان العكس اولى كما لا يخفى وعلى هذا التقدير في الكلام وجه واحد للتسمية لا وجهان ويمكن ان
يحمل ويعين احدهما عموم النشأة فان عموم النشأة وحصره الحقايق كلها يقتضي ان يكون له مع كل حقيقة نسبة مخصوصة بها الانس بالكل وانس الكل
فيتحقق معنى الانس فيه وثانيهما قوله وهو للحق بمنزلة انسان العين فانه يفهم منه وجه تسمية انسان العين به وهو متحقق بعينه في الكون الجامع كما عرفت ثم
اعلم ان الشيخ الكبير رضي الله عنه اورد في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات
القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق

الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الالهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط
ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان الشيخ رضي الله عنه اراد بنظر الحق به الى خلقه ورحمته عليهم الا وصول الفيض من جنابه اليهم فهو اي الانسان
هو الحادث بوجوده العيني العنصري بالذات والزمان اما حدوثه الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته الوجود واما حدوثه الزماني فلكون نشأته
العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني الازلي المتقدم على ساير الاعيان باعتبار وجوده العلمي وعينه الثابتة واما بحسب وجوده العيني الروحي
فان كان من الكمل فهو ايضا ازلي فان نفوس الكمل كلها ازلية مبادية في الوجود للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية فيستحيل عليه ذلك
لان النفوس الجزئية لا يتعين الا بعد حصول المزاج وبحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ الكبير في بعض رسايله والفرق
بين ازلية الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة وبين ازلية المبدع ايا ما ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي ينفي الاولية بمعنى
افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم
لكونه من غيرها والنشأة الدايم الابدي النشأة هو النمو والارتفاع والازدياد والمراد به ذو النشأة اي الذي ينمو ويزداد دايما ابدا في
المراتب هو الانسان الكامل فان اول مراتبه التعين الاول الذي هو الحقيقة المحمدية ثم التعين الثاني الذي هو صورته التفصيلية ثم
العقل الاول ثم النفس الكل وهكذا الى آخر المولدات الذي هو نشأته العنصرية ثم لا يزال يزداد وينمو بحسب التجليات الالهية والشؤنات
الربانية دايما ابدا دنيا وآخرة والكلمة الفاصلة الجامعة فان الكلم ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل والتاثير التي هي حقايق الوجوب
وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقايق الامكان وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقايق الوجوب وبين حروف حقايق
الامكان فاصلة متوسطة بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل فتم العالم الناقص الفاقد للجمعية الكمالية بوجوده العنصري ووصوله الى الكمال
الجمعي فانه لو لم يوجد هذا الانسان في العالم لم يحصل كمال الجلاء والاستجلاء الذي هو العلة الغائية من ايجاد العالم وانما قال بوجوده
ولم يقل به لان له بقاء ازليا عليا وظهورات في المراتب وبالنسب الغيبية لوجوده العيني عليه بحسب نشأته العنصرية تم العالم ويكمل كما عرفت
فهو اي الانسان من العالم كفص الخاتم من الخاتم فكما يكون تمامية الخاتم وكماله بالفص ونقصانه بعدمه كذلك تمامية العالم وكماله بالانسان
ونقصانه بعدمه وهو اي الفص محل النقش اي نقش اسم صاحب الخاتم وغيره مما ينقش على الفصوص والعلامة التي بها يتميز بعض عن بعض
وبها يختم الملك على خزانته لئلا يتصرف فيها احد فبقي محفوظا وكذلك الانسان الكامل هو محل نقوش الاسماء الالهية وعلامة احدية جمعها
التي بها يستحق بان يختم به على خزانة الدنيا والآخرة وسماه الحق سبحانه خليفة حيث قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة من اجل هذا
المعنى الذي هو الختم لانه اي الانسان الكامل لكونه ختما او الحق سبحانه بالانسان الكامل الختم هو الحافظ خلقه والى الاول ينظر قوله كما يحفظ الختم
الخزاين عن التصرف فيها فما دام ختم الملك عليها لا يجترئ اي لا يجتري احد على فتحها اي فتح تلك الخزاين والتصرف فيها الا باذنه اي الملك فكذلك
ما دام الانسان الكامل في العالم لا يتسلط حقايق المباينة والتمايز التي في حقايق خزاين العالم على فتحها والتصرف فيها الا باذن الحق
سبحانه فاستحفظه اي الحق سبحانه الانسان الكامل في حفظ العالم من الخلل الذي يقتضيه التفرقة والمباينة التي في حقايق العالم من الخصوصيات
التي بها يتميز بعضها عن البعض فلا يزال العالم محفوظا من هذا الخلل ما دام فيه هذا الانسان الكامل وكان قايما بخلافة الحق سبحانه في حفظ
العالم فاذا اذن لهذا الانسان الكامل بالخروج عن الدنيا وامره بالانفكاك عن جزئيها الى الاخرى خربت الخزينة وانتهب ما فيها وحفظ
العالم عبارة عن ابقاء صور انواع الموجودات على ما خلقت عليها الموجب لبقاء كمالاتها وآثارها باستمداده من الحق التجليات الذاتية والرحمة

الرحمانية والرحيمية بالاسماء والصفات الذي هذه الموجودات صارت مظاهرها ومحل استوائها اعلم ان النشأة الدنيوية الحسية بمنزلة خزانة
الحق سبحانه فيها الحقايق الامكانية المظهرية والحقايق الاسمائية الالهية الظاهرة بها ولا شك ان كل واحدة واحدة من تلك الحقايق الامكانية
عبارة عن احدية جمع حقايق بسيطة متباينة متمايزة متعينة بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت في الرتبة العلمية متحدة بالوجود الواحد الذي
يقتضي بذاته الوحدة وزوال الكثرة وباعتبار هذا الوجود الواحد ظهر بعضها متنوعا وبعضها بعدا وبعد اتحادها بالوجود الواحد صارت حقيقة مظهرة
يظهر فيها الاسماء الالهية بحسب قابليتها واستعدادها وحيثيتها ولما كان الكون الجامع والانسان الكامل احدية جمع جميع الحقايق الامكانية
المظهرية وكان المقصود الاصلي والغاية القصوى من ايجادها وجوده العنصري الذي هو مظهر احدية جمع الحقايق الالهية كان وصول الامداد الالهي
والتجلي الوجودي الى الحقايق المظهرية كلها قبل وجوده العنصري بواسطة ومن مرتبته وبعد وجوده العنصري فوض ذلك الامداد اليه بان وقع
التجلي الاحدي الوجودي الجمعي اولا على حقيقته الاحدية الجمعية وبرقيقة المناسبة التي بينه وبين كل حقيقة حقيقة سرى اليها ثانيا فما دام كان ذلك الكامل
مقصودا ايجاده او بقاؤه في النشأة الدنيوية ووصل فيض التجلي من مرتبته او وجوده الباقية تلك الحقايق محفوظة من الخلل الذي يقتضيه
التفرقة والمباينة التي كانت فيها قبل اتحادها بالوجود الواحد والوحدة الذاتية كانت لذلك التجلي وكان كالختم عليها فلما انتهيا تسلط تلك التفرقة
والمباينة عليها واقتضاء التجلي التقلص والانسلاخ عنها الا تراه اي الانسان الكامل اذا زال بان يرتحل ختم الولاية المطلقة فلا يظهر بعده
انسان كامل ونكت من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق سبحانه من الحقايق المظهرية والاسماء الالهية والتحق بعضه اي التحق في النشأة
الدنيا بعض ما اختزنه الذي له مرتبة الفرعية والجزئية ببعض آخر له مرتبة الاصلية والكلية اي الفروع باصولها والجزئيات بكلياتها كالتحاق المواليد
بالعناصر او التحق بعض الفروع ببعض آخر لرجوعهما الى الاصل الجامع لهما والتحق في النشأة الآخرة بعض ببعض لمناسبة بينهما في درجات الجنان
او دركات النيران او التحق بعض ما اختزنه الحق في الدنيا ببعض ما اختزنه في الآخرة بانتقاله من الصورة الدنيوية الى الصورة الاخروية فكان الصورة
الدنيوية التحقت بالصورة الاخروية واندرجت فيها واشتمل الامر اي امر الظهور والاظهار من النشأة الدنيا العنصرية الكثيفة الزائلة الى النشأة
الآخرة النورية اللطيفة الباقية واقترن الحق للاسماء ومظاهرها في خزانة الآخرة فكان ذلك الانسان الكامل ختما على خزانة الآخرة ختما ابديا
كما كان ختما على خزانة الدنيا ختما منفكا عنها ولما استخلف الحق سبحانه الانسان الكامل ومن شرط الخليفة ان يكون على صورة المستخلف
فرع رضي الله عنه عليه قوله فظهر جميع ما في الصورة الالهية يعني احدية جمع الاسماء الالهية وصورة اجتماعها من الاسماء بيان لما في الصورة في هذه النشأة
الانسانية الجامعة من النشأة الروحانية والعنصرية التي هي احدية جمع مظهريات تلك الاسماء فحازت اي جمعت هذه النشأة رتبة الاحاطة بجميع
الاسماء والجمع اي ورتبة جمعية مظاهرها بهذا الوجود اي الوجود العيني العنصري وبه اي بكونه حائزا رتبة الاحاطة والجمع قامت الحجة اي حجة الحق
سبحانه في ادعاء استحقاقه الخلافة حيث قال اني جاعل في الارض خليفة على الملائكة القادحين في ذلك الاستحقاق بقولهم اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك يعني الملائكة وانظر من اين اتي على من اتي عليه مبني للمفعول بحال اتاه واتي عليه ولا يستعمل
مبنيا للمفعول الا في المكاره يريد رضي الله عنه اي ان المعاتبة وتوجه المطالبة من قبل الحق سبحانه على الملائكة في اعتراضهم على الحق وجرحهم
لآدم وتزكيتهم انفسهم ثم اعلم ان ههنا امور المشاهدة نشأة هذه الخليفة وثانيها حضرة الحق الذي اراد ان يجعله خليفة وثالثها نشأة الملائكة الذين
شاورهم في هذا الجعل والوقوف مع كل واحد من هذه الامور والعمل بما يقتضيه يمنع من الاعتراض على جعله خليفة فاراد الشيخ رضي الله عنه ان يخبر
على ان منشأ اعتراض الملكة المفضي الى هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الامور والعمل بمقتضاه فقال فان الملكة

لم يقف اي لم يتوقف مع ما يعطيه اي يقتضيه نشأة هذه الخليفة وتجاوزت عن مقتضاها ولا وقفت الملكة ايضا ما يقتضيه حضرة الحق سبحانه
يستحقه من العبادة الذاتية التي هي من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه وهي الانقياد لامره والخضوع تحت حكمه وانما لم يقفوا مع
ما يقتضيه نشأة هذه الخليفة ولا مع ما يقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف احد من الحق سبحانه الا ما يعطيه ذاته من الاسماء التي
هو مظهرها وليس للملائكة جمعية آدم اي جامعية للاسماء كلها فما عرفوا الحق الاسماء تخص آدم وهي الاسماء الثبوتية التشبيهية
فما عرفوا من آدم الجمعية الاحدية الكمالية المقتضية لرعاية الادب معه والنزول اليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه
وانبعث فيهم معنى الحسد والتعصب وصار غشاوة بصر بصيرتهم عما يقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى
نشأته ولم يتعلقوا لامر الحق بخلافته ولا وقفت ايضا مع الاسماء الالهية التي تخصها وهي الاسماء السلبية التنزيهية وتجاوزت عن مقتضاها
وهي شطر من الاسماء الالهية الانقياد لمن نشأته تعطيها وغيرها من تلك الاسماء وسبحت الملكة الحق سبحانه بها اي بتلك الاسماء عطف
على يخصها وقدسته ايضا بها ولما كان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الاسماء عدم علمهم بما عداها مما هو في نشأة الخليفة صرح الشيخ
رضي الله عنه به عاطفا على قوله ولا وقفت فقال وما علمت اي الملكة ان لله سبحانه اسماء آخر غير ما سبحته بها وما وصل علمها اي علم
الملكة بها اي بتلك الاسماء الآخر كالخالق والرازق والمصور والسميع والبصير والمطعم وغير ذلك مما يتعلق بالنعم والعذاب والموت
والهلاك والسقم والشفاء وسائر الاسماء التي تخص عالم الاجسام والطبيعة فما سبحته اي الملكة الحق سبحانه بها اي بتلك الاسماء
ولا قدسته كما سبحه آدم ويقدسه بها فان قلت ما معنى التقديس والتنزيه في الاسماء المنبئة عن التشبيه قلنا فيها تقديس وتنزيه عن
الانحصار في التنزيه او التشبيه او الجمع بينهما فغلب عليها اي على الملكة هذا الحال اي غلبة ما ذكرنا عليهم او ما ذكرناه وهو عدم وقوفهم معها
فقالت اي الملكة من حيث النشأة التي تخصهم بلسان التنافي والتنافر الذي بين الوحدة والبساطة الملكيتين وبين الكثرة والتركيب
الانسانيين اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وليس ما نسبوه الى آدم من الافساد وسفك الدماء الا النزاع والمخالفة لامر الحق
وهو اي ذلك النزاع عين ما وقع منهم مع الحق من اعتراضهم عليه في جعل آدم خليفة فما قالوه في حق آدم مع الحق من النزاع والمخالفة هو عين
ما هم فيه مع الحق فصار حال اعتراضهم على الحق والطعن في آدم فلولا ان نشأتهم تعطي ذلك النزاع مع الحق سبحانه وتقتضي ذلك الاعتراض
عليه ما قالوه في حق آدم مع الحق سبحانه فلو عرفوا نفوسهم ونشأتهم التي تخصهم لعلموا ان ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه الذي هو
من لوازم نشأتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك لعصموا من الاقدام على النزاع فانهم من الملكة الذين لا يعصون الله ما امرهم فلو علموا ان ما قالوه
نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع منهم ذلك القول وانما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى الانصاف
اذا اطلع احد على امر مذموم في نفسه ان يطعن به في غيره ويجرحه به ثم لم يقفوا مع التجريح في آدم حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من
التقديس والتسبيح حيث اطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيدوهما بما هم عليه منهما فتبادر منه انهم يسبحونه ويقدسونه
كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك كيف وعند آدم من الاسماء الالهية ما لم يكن الملكة عليها فما سبحت الملكة ربها بها اي بتلك الاسماء
ولا قدسته اي الملكة الحق عنها اي عن نقايضها على حذف المضاف فان التقديس بالاسماء ليس عن انفسها بل عن كل تقديس باسم تقديس
عن نقيضه تقديس آدم وتسبيحه تقديس ذوق وتسبيح وجدان فوصف الحق سبحانه لنا ما جرى بينه سبحانه وبين الملكة في حق آدم لنقف
عنده اي عند ما جرى ولا نتجاوز عما حصل من التأدب بين يدي الحق او عند الحق اي عند امره وحكمه ونتعلم الادب مع الله سبحانه ونعامل معه

بحسب ما يقتضيه رتبته فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه من الكمالات بالتقييد فان الكمالات كلها انما هي لله سبحانه ظهرت فينا وتقيدت
بحسب استعدادتنا وقابلياتنا والظهور بادعائها انما هو من العجب والانانية فكيف ان نطلق في الدعوى فنتمدح بها اي بالدعوى ما ليس لنا
بحال من الكمالات ولا نحن منه على علم فنفتضح عند الله سبحانه وعند عباده العارفين بالامور على ما هي عليه فهذا التعريف الالهي مما ادب
الحق عباده الادباء المعاملين مع الحق والخلق بما يقتضيه المراتب الامناء الحاملين الامانة التي هي صورة الله سبحانه التي تحدى عليها آدم
حين عرضها على السموات الارواح وارض الجسمانيات فابين ان يحملنها اي لم يطق ذلك ولم يستطعن واشفقن منها العدم احدية جمع
الجميع عند واحد منها وحملها الانسان لتحققه باحدية الجمع المذكورة الخلفاء الذين استخلفهم الله تعالى ونحن امناء الدنيا والآخرة فان قلت
اي حاجة للمحققين بهذه الصفات الى التأديب قلنا المراد تأديب ذواتهم قبل التحقق للتحقق او قلنا لكل جواد كبوة فيمكن منهم وقوع الزلات
بعد التحقق بها ايضا ثم رجع عما وقع في البين من قصة الملكة وبيان لطايفها الى الحكمة الالهية التي كان رضي الله عنه بصدد بيانها فابتدأ رضي الله
عنه ببيان الارتباط بين الامور الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم ثم بيان خلق الانسان على صورته
ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار فقال اعلم ان الامور الكلية اي الحقايق المشتركة بين الاعيان الخارجية كالحيوة والعلم والارادة
والقدرة وغيرها وان لم يكن لها من حيث انها كلية وجود في عينها وحدها لما انها لا وجود للكليات الا في ضمن افرادها فهي معقولة معلومة بوجودها
بلا شك في الذهن فهي باطنة من حيث هي كلية لا تزول عن الوجود العيني بالعين المهملة كما هو في بعض النسخ المردودة على الشيخ رضي الله عنه
اي هي باطنة باعتبار وجودها العقلي لكن لا تزول عن الموجودات العينية ولا يسلب عنها بل هي ثابتة لها في ضمن ثبوت افرادها لها او بالعين
المعجمة اي لا تزول عن الوجود العيني العقلي ولا يتصف بالوجود العيني الخارجي وحاصله انها لا تخرج من العلم الى العين وفي بعض النسخ لا تزال بالغين
المعجمة من الازالة بمعناه قريب مما سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بتقديمها والعين مهملة فقال الشارح الجندي رحمه الله قوله باطنة
منصوب على هذا الوجه والتقدير فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني اي لا يظهر اعيانها في الخارج وان كانت موجودة في العلم بالنسبة الى العالم
واما فيهما والعين معجمة فلا وجه له ظاهرا وهذه الامور الكلية التي لا يتحقق في الخارج من حيث كليتها لها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني من
الموصوفين بها فان الحيوة مثلا حكم على الموصوف بها بانه حي دائرة وهو العلم وتوابعه من هو اي ماله وجود عيني عينها اي عين الامور الكلية فعلى هذا
يكون قوله اعني اعيان الموجودات العينية تفسيرا للضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل تفسيرا للضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور الكلية
ما قوله بالامر الكلي وعلى كل تقدير فالعينية بناء على ان الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقايق كلها هي الذات الالهية وباعتبار تعيناتها وتجلياتها
في مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقايق مختلفة جوهرية متبوعة وعرضية تابعة فكل عين عين من حيث امتيازها عما سواها ليست الا عين اعراض
شتى اجتمعت في عين واحدة فصارت عينا موجودة خارجية كذا ذكره في آخر النص الشعيبي وهذه الامور الكلية مع كونها عين اعيان
الموجودات لم تزل عن كونها معقولة في نفسها باعتبار كليتها فقوله لم تزل بالمبني للفاعل من الزوال والمفعول من الازالة فهي اي تلك الامور
الكلية هي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات اي من حيث انها عين الاعيان الموجودة كما هي الباطنة من حيث معقوليتها وكلياتها فاستناد
كل موجود اي موجود عيني باعتبار اتصافه بكمالاته نظرا الى قوله ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني او باعتبار تعينه وامتيازه عما عداه
وصيرورته عينا متميزة عن غيرها بهذه الامور الكلية نظرا الى قوله بل هو عينها اعني الموجودات العينية لهذه الامور اي الى هذه الامور الكلية
التي لا يمكن رفعها عن العقل من حيث كليتها بان تصير موجودات خارجية تخرج عن كونها معقولة صرفة ولهذا اعطف عليه قوله ولا يمكن وجودها

في العين وجودا تزول به عن ان تكون معقولة عطف تفسير وسواء كان الموجود العيني موقتا مقترنا بالزمان كالمخلوقات او غير موقت
وغير مقترن به كالمبدعات روحانيا كان او جسمانيا نسبة الموقت الزماني واستناده ونسبة غير الموقت الغير الزماني واستناده
الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة واستناد واحد فاقتران الوجود العيني بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده الى هذه
الامور الكلية على الوجه المذكور ولما اشار رضي الله عنه الى ارتباط الامور الكلية على الوجه المذكور ولما اشار رضي الله عنه الى ارتباط الامور
الكلية بالموجودات العينية وكيفية تأثيرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم واثر من الموجودات العينية فكما كانت الامور الكلية
يحكم عليها باحكام وآثار كذلك يحكم هي على الامور الكلية باحكام وآثار بحسب ما تطلب ويقتضي حقايق تلك الموجودات العينية من الاحكام
والآثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم ونسبة الحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة كلية والعلم حقيقة معقولة كذلك متميزة عن الحيوة
بحسب التعقل كما ان الحيوة حقيقة معقولة متميزة عنه بحسبه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة ونحكم على الموصوف بها بانه حي عالم
فهو اي الحق تعالى الحي العالم وكذلك نقول في الملك ان له علما وحيوة ونحكم على الموصوف بها انه حي وعالم فهو اي الملك الحي العالم وكذلك
نقول في الانسان ان له حيوة وعلما ونحكم على الموصوف بها انه حي عالم فهو اي الانسان الحي العالم وحقيقة العلم في كل من الحق والملك و
الانسان واحدة وكذلك حقيقة الحيوة في الكل واحدة ونسبتها اي نسبة حقيقة الحيوة والعلم الى العالم والحي حقا كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة
وهي ثبوتها لها ومع ذلك نقول في كل واحد من علم الحق وحيوته وساير صفاته الحقيقية انه قديم غير مسبوق بالعدم الزماني وانه عين ذاته وعين
ساير صفاته في مرتبة الاحدية ونقول في علم الانسان انه محدث بالحدوث الزماني وغير ذاته وغير ساير صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا في علم الحق
له باعتبار احدية جمعه وجمع وجوده والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في بعض رسايله بان الارواح الكلية التي للكمل مغايرة
للعقل الاول في الوجود واتحده معه في وصف واحد ولا شك ان لها في تلك الحالة يكون بعض العلوم حاصلا واقلها الشعور بنفسها فانظر ما احدثته
الاضافة اي اضافة الامور الكلية الى الموجودات العينية فاحدثت واقتضت اضافتها الى الحق القديم سبحانه قدمها واضافتها الى الانسان
الحادث حدوثها وكانه رضي الله عنه انما لم يتعرض الملك بناء على ان الحكم بقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا يصح كما في الحق تعالى والانسان فان بعض
الملكة كالعقل الاول من الدايمات بدوام الحق سبحانه فكذا صفاته وبعضها يمكن ان لا يكون كذلك اللهم الا ان يحكم بحدوثها لحدوث
صفاتها مطلقا بناء على الخلق الجديد في كل آن لكن باعتبار انحصار الانواع فانظر الى هذا الارتباط الواقع بين تلك المعقولات الكلية والموجودات
العينية فكما حكم العلم على من قام به وافتضى ان يقال فيه اي فيمن قام به انه عالم كذلك حكم الموجود العيني الموصوف به اي بالعلم على العلم بانه حادث
في حق الحادث كالانسان مثلا وقديم في حق القديم كالحق سبحانه فصار كل واحد من المعقولات الكلية والموجودات العينية محكوما به اي شيئا
يحكم بسببه فان المحكوم به في قوله علم الحق سبحانه قديم هو القديم لا الموجود العيني الذي هو الحق سبحانه لكن الحكم بالقدم على العلم انما هو بسببه كما لا يخفى
فيكون محكوما به بالمعنى المذكور لا المشهور ومحكوما عليه بالحكم الذي يقتضيه الآخر ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة من حيث كليتها
فانها معدومة العين والذات في الخارج من هذه الحيثية موجودة الحكم على الاعيان الموجودة كما هي اي الامور الكلية محكوم عليها بالقدم والحدوث
مثلا اذا نسبت الى الموجود العيني فتقبل الامور الكلية الحكم عليها بالقدم والحدوث مثلا عند تحققها في الاعيان الموجودة المتكثرة فان الشيء ما لم يتحقق
لم يتصف بالقدم والحدوث ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزي بحسب تعدد تلك الاعيان وتكثرها فان ذلك التفصيل والتجزي محال عليها اي على الامور الكلية
فانها بذاتها وكليتها متحققة في كل موصوف بها لا بالتفصيل والتجزية فان الموجود منها في كل موجود عيني حصة لا جزء والحصة عبارة عن تمام الحقيقة متخصصة بعوارض

متخصصة كالانسانية المتحققة المتخصصة في كل شخص شخص من هذا النوع فانها لم تنفصل بالتجزية ولم يتعدد اجزاؤها بتعدد الاشخاص بان يكون
في كل شخص جزء بل هي بذاتها وكليتها موجودة في كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكلية معقولة غير زائلة عن الوجود العقلي الى الوجود
العيني غير متكثرة بتكثر الموجودات العينية وفي قوله رضي الله عنه لا تقبل التفصيل والتجزي اشارة الى ان الذات الالهية التي هي
حقيقة الحقايق كلها ظاهرة فيها من غير طريان التجزي والتكثر في تلك الذات ولا يقدح في وحدتها كثرة المظاهر واذا كان الارتباط
بين من له وجود عيني يعني الموجودات العينية وكانه عبر بها بلفظ من تغليبا لذوي العلم على من عداهم وبين من ليس له وجود عيني
اراد به الامور الكلية والتعبير عنها بمن كانه بناء على المثل كله وفي نسخة شرح الشيخ مؤيد الدين الجندي هكذا واذا كان الارتباط منهما
اي بين تلك الامور الكلية وبين من له وجود عيني قد ثبت وهي اي من ليس له وجود عيني والتانيث اما باعتبار المعنى او باعتبار
الخبر واما على النسخة الثانية فمرجع الضمير هو الامور الكلية كما لا يخفى نسب عدمية وكون الامور الكلية نسبا اما بناء على كونها نسبة الى الموجودات
العينية ثابتة لها واما بناء على اخذ نسبة الكلية معها والا عدمها فلنسبة كليتها فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه
الضمير للشان على كل حال بينها اي بين الموجودات جامع يعقد به وهو اي ذلك الجامع هو الوجود العيني وها هناك اي بين الامور
الكلية العدمية وبين الموجودات العينية فما ثم اشارة الى ما اشير اليه بقوله هناك كما هو مقام الضمير يعني ما هناك فانه جامع يعقد به وانما قيد
بذلك لانه لا يوجد منهما الا وبينهما جامع اقله امكان الوجود العقلي وقد وجد الوجود او الوجدان للارتباط حال كونه متلبسا بعدم الجامع
الذي هو الوجود العيني فالجامع اي فالارتباط المتلبس بالجامع الذي هو الوجود العيني اقوى من ارتباط غير متلبس به في ترتب
آثار الارتباط واحق منه بالتحقق والثبوت ولما فرغ رضي الله عنه عن الاصل الذي بني عليه بيان الارتباط بين الحق سبحانه والعالم شرع
في المقصود وقال ولا شك ان المحدث بالحدوث الذاتي او الزماني قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث اي موجد احدثه لامكانه الذي
هو تساوي نسبته الى جانبي الوجود والعدم لنفسه فلا بد من مرجح يرجح جانب الوجود وهو المحدث ووجوده من غيره الذي هو المحدث فهو اي المحدث
مرتبطا به اي بمحدثه ارتباط افتقار وهو مستند اليه استناد احتياج وذلك يقتضي افاضة الوجود منه عليه فهذه الافاضة اثر من الممكن في الواجب
ولا بد ان يكون المستند اليه اي الذي يستند اليه المحدث في وجوده بالاخرة واجب الوجود لذاته لا بغيره دفعا للتسلسل غنيا في وجوده
بنفسه عن غيره غير مفتقر اليه والا لكان ممكنا وهو اي المستند اليه الواجب الوجود وهو الذي اعطى الوجود والمفاض بذاته المتجلية السارية
باحدية جمعه الاسمائي في الحقايق كلها ولهذا الحادث الذي قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث فانتسب اي انتسب هذا الحادث اليه اي
الى واجب الوجود في قبول الوجود منه او انتسب الواجب الى الحادث في اعطاء الوجود اياه ولما اقتضاه اي الواجب الحادث
لذاته اي لتجلي ذاته المتجلية السارية فيه كان واجبا به وجوب المعلول بعلته فكما اعطاه الوجود اعطاه وجوب الوجود ايضا وكل واحد من
الوجود ووجوبه اثر من الواجب في الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكل من الامور الكلية والاعيان الخارجية حكم على
الآخر كما كان لكل من الامور الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر ثم لما فرغ من بيان الارتباط بين الحق والعالم وكان ذلك الارتباط
على وجه يقتضي ان يكون العالم على صورته سبحانه نبه عليه بقوله ولما كان استناده اي استناد الحادث الى من ظهر اي الحادث عنه لذاته المتجلية
باحدية جمعه الاسمائي في كل ما ظهر عنه اقتضى ذلك الاستناد ان يكون الحادث الظاهر عنه على صورته وصفته فيما ينسب اليه تعالى من كل شي بيان
من اسم وصفة بيان للشيء فاصله ان يكون على صفته تعالى في كل اسم وصفة ينسب اليه تعالى يعني كما انه ينسب كل اسم وصفة اليه تعالى كذلك ينسب

الى

الى الحادث فانه باحدية جمعه الاسمائي متحقق وسار فيه ولذا قيل كل موجود متصف بالصفات السبع الكمالية لكن ظهورها فيه بحسب استعداده
وقابليته ما عدا الوجوب الذاتي لا يصح للحادث ولا ينسب اليه وان كان اي الحادث واجب الوجود بالمعنى الاعم فانه اعم من ان يكون
وجوبه بالذات او بالغير والحادث وان لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره كما قال ولكن وجوبه اي وجوب الحادث بغيره الذي
هو موجده لا بنفسه والا انقلب الممكن واجبا ولما فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع في بيان ما يتفرع عليه من احالة الحق
ايانا في معرفته على النظر في الحادث فقال ثم لتعلم انه الضمير للشان لما كان الامر اي الشان على ما قلناه من ظهوره بيان لما اي من ظهور الحادث
بصورته اي الحق سبحانه احالنا الحق تعالى في العلم به اي بالحق على النظر في الحادث وذكر انه اراناه آياته الدالة عليه ذاتا وصفة فيه اي
في الحادث لنستدل به عليه تعالى كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم فاستدللنا بنا اي بانفسنا والنظر فيها كما قال
تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون عليه تعالى فما وصفناه تعالى بوصف وما عرفناه به الا كنا نحن ذلك الوصف اي متصفين بذلك الوصف
او عينه بناء على ما سبق من ان كل موجود عبارة عن مجموع اعراض اجتمعت في عين واحدة وفي بعض النسخ الا ان ذلك الوصف ومعناه
ظاهر الا الوجوب الذاتي الخاص لا العام الذي يعم الوجوب الذاتي والوجوب بالغير فانه يتصف به الحادث ايضا فلما علمناه بنا وبنا باعتبار
معنى الآلية او السببية ومنا باعتبار المنشائية نسبنا اليه تعالى كل ما نسبناه الينا من الاوصاف الكمالية لا ما فيه توهم نقص لا انه نسب
الحق سبحانه الى نفسه كالمرض والتردد والاستهزاء والسخرية وغير ذلك اي نوصفه سبحانه بكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات
الالهية على السنة التراجم من الانبياء والاولياء اثبتت اليه نوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا اي بصفاتنا او بانفسنا لما سبق
من انا عين الاوصاف فاذا شهدناه تعالى بالصفات شهدنا نفوسنا لان نفوسنا عين تلك الصفات ظهرت في مرتبة اخرى واذا شهدنا
الحق سبحانه شهد نفسه اي ذاته التي تعينت وظهرت بصورتنا وفي بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه وكلاهما صحيح ولما انتهى
كلامه رضي الله عنه في بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن الى ما يوهم الاتحاد دفعه بقوله ولا نشك انا يعني اهل العالم كثيرون متفاوتون
بالشخص والنوع فان في العالم انواعا مختلفة ولكل نوع اشخاصا متعددة وانا يعني الافراد الانسانية وان كنا مشتملين على حقيقة واحدة نوعية
تجمعنا فنعلم قطعا ان ثمة اي بين اشخاص تلك الحقيقة فارقا اي به تلك ان ر تميزت الاشخاص بعضها عن بعض فاذا لم يجمعنا يعني اهل العالم
حقيقة واحدة نوعية فوجود الفارق اظهر ولهذا وقع التعرض له ولولا ذلك الفارق لما كانت الكثرة بحسب الافراد متحققة في النوع
الواحد واذا عرفت ان بين افراد العالم بل بين الافراد الانسانية فارقا يميز بعضها عن بعض فكذلك الحال بيننا وبين الحق ايضا فانه
وان وصفنا اي الحق سبحانه واعطانا الاتصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه اي وجوه الصفات وانواعها او وجوه الاوصاف
القولية والفعلية فلا بد من فارق بيننا وبينه لا نشاركه او لا يشاركنا فيه اصلا وليس الفارق من قبلنا الذي خصصنا به دونه
الا افتقارنا اليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وتساوي نسبتي الوجود والعدم الى ذواتنا فلا بد من مرجح واما الفارق
الذي انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتي وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه من الموجد فبهذا الوجوب الذاتي والغنى صح له الازل اي الازلية
والقدم الذاتي الذي انتفت عنه الاولية التي ثبتت لها اي للممكنات لا الاولية افتتاح الوجود من عدم قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله
العقل اي الذي افتتح بوجوده بعد العدم من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه تعالى الاولية بهذا المعنى فانها من سمات الحدوث من كونه
الاول لا الاولية التي هي عبارة عن كونه مبدا لما سواه كما ان آخريته عبارة عن كونه مرجع كل شي ومنتهاه ولهذا اي لان اوليته ليست بمعنى افتتاح

الوجود عن العدم قيل فيها لا آخر المقابل للأول فلو كانت اوليته اولية وجود المقيد وافتتاح وجود المقيد عن عدم لم يصح ان يكون آخرا للمقيد
بان ينتهي اليه وجود المقيدات الممكنة ولا يوجد بعده ممكن آخر لانه لا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف يكون سبحانه آخرا لها وانما
كان سبحانه آخرا لرجوع الامر كله اي امر الوجود وتوابعه اليه سبحانه بعد فناء الموجودات ذاتا وصفة وفعلا في ذاته وصفاته وافعاله في النظر
الفناء الكبرى او الفناء الدائمة المشاهدة للعارفين بعد نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه كان لله اولا ثم نسب الينا ثم بعد
هذه النسبة رجع الكل اليه فهو الآخر في عين اوليته والاول في عين آخريته جمع باطلاق هويته بين الاضداد وهو ظ بها الازل الآزال
وابد الآباد وهي اشارة رضي الله عنه فيما تقدم الى الاوصاف المشتركة بيننا وبين الحق سبحانه خص بالذكر منها الاوصاف المتقابلة
منها لينبه عليها بيان المراد من اليدين اللتين توجهتا من الحق على خلق آدم وينبه على ان في جمع اليدين تشريفا له وليس لابليس تلك الجمعية
فقال ثم ليعلم ان الحق سبحانه وصف نفسه اي ذاته المطلقة بانه ظاهر بظهوره في عالم الشهادة المطلقة التي هي مرتبة الحس وباطن ببطونه
عنه فالباطن بهذا الاعتبار يشمل اعدام مرتبة الحس من المراتب الالهية والكونية فاوجد العالم اي كل واحد من عالمي الكبير والصغير عالمين
عالم غيب لا يدرك بالحواس الظاهرة وعالم شهادة يدرك بها لندرك اسمه الباطن بغيبنا الذي هو روحنا ومداركه الغيبية او بادراك
وباطننا فندرك اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن وندرك باطنه وغيبه بالقياس على غيبنا وباطننا وكذلك ندرك اسمه
الظاهر بشهادتنا اي بمشاعرنا الشهادية او بان ندرك شهادتنا فان شهادتنا شهادته او بالمقايسة ووصف نفسه بالرضا والغضب
حيث قال تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه وسبقت رحمتي غضبي فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو رضاه وانما جاء باسم
الرضا والغضب وهو الخوف والرجاء ولم يقل ذا رضى وغضب مع انه صحيح ايضا تنبيها على ان ظهور الصفات في العالم كما يكون بظهور اعيانها
كالظهور والبطون فيما تقدم كذلك يكون بظهور آثارها كالخوف والرجاء فانهما آثار الغضب والرضى لا عينهما ووصف نفسه بانه
جميل اي متصف بالصفات الجمالية وهي ما يتعلق باللطف والرحمة وذو جلال اي متصف بالصفات الجلالية وهي ما يتعلق بالقهر والغلبة
فاوجدنا على هيبة اي دهشة وحيرة من مشاهدة اسمائه الجلالية فيكون تلك الهيبة من آثارها فينا او على هيبة مدهشة محيرة لمن يشاهدها
فينا فيكون الاسماء الجلالية ظاهرة فينا باعيانها لا بآثارها وعلى هذا القياس قوله وانس فان الانس يرفع الدهشة والوحشة فتارة
يرتفع الدهشة عنا وتارة يرتفعها عن غيرنا فيحتمل ان يكون الهيبة والانس من قبيل ظهور اعيان الاسماء فينا وهكذا جميع ما ينسب اليه
تعالى ويسمى به من الاسماء المتقابلة كالهداية والاضلال والاعزاز والاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث نتصف بها تارة
ونتطرف فينا آثارها تارة فعبر عن هاتين الصفتين اي عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين اللذين كلها باليدين لتقابلهما وتصرف
الحق سبحانه بهما في الاشياء اللتين توجهتا اي من الحق سبحانه على خلق الانسان الكامل وانما توجهت هاتان اليدان على خلقه لكونه
اي الانسان الكامل وانما توجهت هاتان اليدان على خلقه لكونه اي الانسان الكامل الجامع لحقائق العالم ومفرداته التي هي مظاهر لجميع
الاسماء التي يعبر عنها بملاحظة شمول معنيين متقابلين لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة فيهما اربابها فلا بد في خلق حقيقة جامعة لجميع
المظهريات من توجه جميع الاسماء الظاهرة فيها المربية لها ويجوز ان يكون اللام في لكونه متعلقا بالكامل الذي هو صفة للانسان تعليلا لكماله
وان يكون متعلقا بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد من حقائق العالم ومفرداته الا الاعيان الثبوتية او الوجودية او المراد بواحد منهما الاعيان
الثبوتية وبالآخر الاعيان الوجودية ولاشك ان الانسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة احدية جمع جميع الاعيان الثابتة التي للعالم

وبحسب وجوده العيني احدية جمع جميع الاعيان الخارجية وبحسب عينه الثابتة والوجودية معا احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا
فالاعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل لعينه الخارجية والمجموع تفصيل للمجموع وكل تفصيل صورة للاجمال
وكل صورة فهي شهادة بالنسبة الى ذي الصورة وذو الصورة غيب لها وكذا كل موجود عيني فهو شهادة بالنسبة الى وجوده العلمي غيب له
واذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر بالتأمل شهادة بالنسبة الى الانسان الكامل والانسان الكامل الذي هو الخليفة غيب بالنسبة
اليه ولا يخفى ان عالم الملك شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشأته العنصرية ايضا غيب لكن من حيث خلافته لا مطلقا فانه لا يعرف من حيث
الخليفة الا بعض الخواص من اولياء الله سبحانه ولهذا اي لكون الخليفة غيبا احتجب السلطان لانه مظهر للخليفة الغيبية في الملك لذلك
وجب الانقياد والمطاوعة له ولما انساق الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب الالهية الواقعة في الكلمات النبوية
فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالحجب الظلمانية اي بان له حجبا ظلمانية وهي الاجسام الطبيعية عنصرية كانت
او غير عنصرية وبالحجب النورية اي بان له حجبا نورية وهي الارواح اللطيفة مثالية كانت او روحية حيث قال صلى الله عليه وسلم ان لله
تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة الحديث فالعالم الذي هو عين تلك الحجب دائر بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف
هو الحجب النورية وهو اي العالم عين الحجاب على نفسه اي الحاجب اياها عن شهود الحق وانما كان عينه لان الحجاب ليس الا الاجسام
الطبيعية والارواح النورية التي هي عين العالم او هو عين الحجاب على نفسه اي على نفس الحق وذاته يحجبه عن ادراكه الحق ذوقا وشهودا
واذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ولا يدرك الحق من وراء الحجاب فلا يدرك اي العالم الحق ادراكا مماثلا ادراكه
اي ادراك العالم نفسه فان ادراكه نفسه ادراك ذوقي شهودي من غير حجاب وادراكه الحق من وراء الحجاب الذي هو عينه او ادراكا
مماثلا ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه انما هو بذاته من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء الحجاب فلا يزال العالم
في حجاب اي في حجاب نفسه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق له عين عن المشهود ولم يبق له حكم فيه
فانه وان امكن ان يرتفع نفسه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه ويكون شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب
بالكلية مع علمه اي العالم بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده اليه لغناه ووجوب الذاتي فيعلم موجده بعدم افتقاره
ووجوبه الذاتي ولكن لا حظ له اي للعالم في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق سبحانه فلا يدركه اي العالم الحق من حيث وجوبه
الواجب ادراك ذوق وشهود ابدا لان المدرك لا يدرك بالذوق والوجدان الا نفسه او ما في نفسه او ما في نفسه منه شيء فلا يزال
الحق عن هذه الحقيقة اي الوجوب الذاتي او من اجل هذا الحكم الحقيقي الذي هو ان العالم لا حظ له في الوجوب الذاتي غير معلوم علم ذوق
وشهود لانه لا قدم للحادث في ذلك يعني الوجوب فلا يدركه ادراك ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث في ذلك يعني الوجوب
فلا يدركه ادراك ذوق وشهود ثم يدركه ادراكا تصوريا يكفي في الحكم به على الحق سبحانه واذ قد عرفت المعنى المراد من اليدين
وجمعهما في خلق آدم فما جمع الله سبحانه لآدم حين خلقه بين يديه الا تشريفا وتكريما له من بين سائر الموجودات ولهذا اي لان هذه
الجمعية ليست الا للتشريف قال سبحانه لابليس توبيخا له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقيل رضي الله عنه اليدين فيما سبق
عبارة عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية كما هو الظاهر وجعلهما ههنا اشارة الى معنى آخر بقوله وما هو اي الجمع بين يديه
لآدم الا عين جمعه اي الله تعالى او آدم بين الصورتين صورة العالم وهي احدية جمع الحقائق الكونية العالمية وصورة الحق وهي احدية

جمع الحقايق الالهية الوجوبية الى علة وهما اي هاتان الصورتان يدا الحق احديهما اليد القابلة الآخذة وهي اليسرى والاخرى اليد
الفاعلة المعطية وهي اليمنى وكلتا يديه يمين مباركة وانما جعلهما يدي الحق لان كل واحدة منهما صورة من صور تجلياته بها يتم اثر الوجود
لانه الذي يتجلى بصورة القابل تارة والفاعل اخرى والفرق بين المعنيين ان الصفات المتقابلة لوحظت هناك بالصفات الفعلية
الوجوبية كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين هناك ما اراده باليمين هنا ولو عمت الصفات الامكانية ايضا يكون المعنى الثاني
من جزئيات المعنى الاول خص بالذكر تقريبا لما يرد بعده اعني قوله وابليس جزء من العالم الذي هو جزء من آدم لانه حقيقة منظهرة للاسم
المضل الداخل تحت الاسم الله الجامع لجميع الاسماء الظاهرة في مظاهر العالم كلها ظهورا افراديا وفي آدم ظهورا جمعيا ولهذا قال
لم يحصل له اي لابليس هذه الجمعية اي جمعية آدم ولهذا اي لحصول هذه الجمعية كان آدم خليفة من الله على العالم فان لم يكن آدم ظاهرا بصورة
من استخلفه وهو الحق سبحانه متصفا بصفاته متسما بكمالاته ليتصرف بها فيما استخلفه فيه وهو العالم فما هو خليفة وان لم يكن فيه اي في آدم
جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف آدم عليها من مقتضيات الاسماء الالهية وآثارها لان استنادها اي تحليل الطلب اي ذلك الطلب انما
يتم منهم لان استناد الرعايا في تحصيل حاجاتهم اليه لكونه خليفة عليهم فلا بد ان يقوم آدم بجميع ما يحتاج الرعايا اليه والا اي وان لم يقم آدم
بجميع ما يحتاج اليه الرعايا واذا كان ذلك في قوة قوله وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا كان كالتكرار لذا اقتصر في الجزاء على قوله فليس بخليفة
عليهم ولم يصرح بالجزاء الاول فما صحت الخلافة من افراد العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا للانسان الكامل لانه فيما عدا الكامل
لم يحصل شرايط الخلافة بالفعل وفيما عدا الانسان بالقوة ايضا فانشا صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة من حقايق العالم اي من الموجودات
المتحققة التي هي معطوفة على الحقايق عطف تفسير او من اعيانه الثابتة وصوره الخارجية بان افاض على اعيانه الثابتة الوجود فصارت صورا
خارجية فانشا صورة الانسان منها وانشا صورته الباطنة احدية جمع روحه وقلبه وقواه الروحانية على صورة احدية جمع صفاته واسمائه
ولهذا اي لان صورته الباطنة على صورته تعالى قال فيه اي في الانسان الكامل وشانه كنت سمعه وبصره فاتى بالسمع والبصر الذين
هما من الصفات الباطنة وما قال عينه واذنه اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا لسريانه بهويته في جميع الموجودات ففرق بهذه
هذه العبارة بين الصورتين صورته الظاهرة وصورته الباطنة حيث اجراه سمعه وبصره ولم يقل عينه واذنه وهكذا اي كما ان الحق سار
بهويته في سمع العبد وبصره كذلك هو سار في كل موجود من موجودات العالم لكن ربما يطلب حقيقة ذلك الوجود بحسب استعداده وقابليته
لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموعها للخليفة فانه لا يظهر في كل واحد واحد الا بعض اسمائه دون بعض ويظهر في الخليفة بمجموعها فما فاز الخليفة
الا بالمجموع دون البعض على انفراده بحيث لا يكون معه غيره ويحتمل ان يكون الباء للسببية لا صلة للفوز اي ما فاز الخليفة بالخلافة الا بسبب
المجموع وفي بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع وكانه الحاق من المتصرفين لتصحيح المعنى فان في كل شيء من شرحي الجندي والقيصري وذكر نسخ المتن
التي رايناها وقرئ بعضها على الشيخ رضي الله عنه وقعت العبارة كما ذكرنا اولا ولولا سريان الوجود الحق في الموجودات بالصورة
اي بصورة جمعه الاسمائي ما كان للعالم وجود وظهور فانه في حد ذاته معدوم لا يوجد الا بالسريان المذكور ثم انه رضي الله عنه شبه توقف
ظهور حكم الوجود في الموجودات على سريان الوجود الحق بتوقف ظهور احكام الموجودات العينية على سريان الامور الكلية فيها فقال كما انه اي الشان
لولا تلك الحقايق المعقولة الكلية وسريانها في الموجودات العينية ما ظهر حكم في الموجودات العينية لانه ما لم يسر الحيوة او العلم مثلا في موجود معين
لم يصح الحكم عليه بانه حي او عالم كما سبق ومن هذه الحيثية التي هي الرقيقة الثابتة في نفس الامر بين الموجودات والحق يتوقف وجودها على سرايته

فيها كان الافتقار من العالم الى الحق في وجوده كما ان الافتقار منه سبحانه الى العالم في ظهوره ولما شبه رضي الله عنه ارتباط
الموجودات بالوجود الحق بارتباطها بالامور الكلية وقد ثبت فيما تقدم الارتباط بينهما بافتقار كل من الطرفين الى الآخر في بعض
الاحكام كان فيه اشعار بان الحق سبحانه وان كان غنيا عن العالمين بذاته واسمائه الذاتية لكن لاسمائه باعتبار ظهورها وترتب
آثارها عليها افتقار الى العالم كما وقع به الاشارة اليه في صدر الفص فلهذا فرع عليه قوله فالكل اي كل واحد من الحق والعالم
مفتقر الى الآخر اما افتقار العالم اليه ففي تعينه العلمي بالفيض الاقدس وفي تعينه الوجودي بالفيض المقدس واما افتقار الحق الى العالم
فباعتبار ظهور اسمائه في المراتب وترتب آثارها عليها لا باعتبار ذاته واتصافها بالصفات الحقيقية كالوجوب والعلم فانه بهذا
الاعتبار غني عن العالمين ثم اكده بقوله ما الكل مستغن اما فيه وما مستغن خبره رفعه على اللغة التميمية وعليها قرئ ما هذا بشر بالرفع
هذا الذي قلناه من اثبات الافتقار من الطرفين هو الحق المطابق لما في نفس الامر قد قلناه صريحا لارشاد الطالبين لا نكني
اي لا نقوله على سبيل الكناية لئلا يلتبس عليهم فان ذكرت غنيا مطلقا لا افتقار متلبس به بان لا يفتقر الى غيره اصلا وهو الحق
سبحانه باعتبار ذاته وصفاته الذاتية فهو لا ينافي ما قلناه فقد علمت الافتقار الذي بقولنا نعني اي نعينه ونريده بقولنا الكل
مفتقر فان الافتقار الذي اثبتناه من جانب الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب آثارها كما علمت وهو لا ينافي
الغنى الذاتي فالكل اي الكل مربوط ارتباط افتقار فليس له عنه اي لكل واحد عن الآخر او للعالم عن الحق او بالعكس انفصال
انفصال استغناء فخذوا ما قلته عني اعلم ان الشيخ المفيد المرشد رضي الله عنه لما كان بصدد بيان نسبة الحق والعالم با[فتقار]
كل الى الآخر من وجه وكانت هذه النسبة بعينها واقعة بين المفيد المرشد والمستفيد الطالب بل هي من ظلالها وفروعها نبه
عليها بايماء لطيف وهو انه عبر في البيتين الاولين عن نفسه بصيغة جماعة المتكلم الدالة على التعظيم المنبي عن رفعة شانه وعن
المخاطب الطالب بصيغة الواحد الدالة بالمقابلة على ضعة شانه وذلك ليعني افتقار الطالب الى المرشد فان المفتقر اليه ارفع
شانا من المفتقر ثم قلب الاسلوب في البيت الاخير بان عبر عن نفسه بصيغة الواحد وعن المخاطب بصيغة الجماعة اشعارا بان المفيد
ايضا مفتقر الى المستفيد ليظهر كمالاته فيكون المفيد مفتقرا والمستفيد مفتقرا اليه والمفتقر اليه ارفع شانا كما عرفت فقد علمت حكمة
نشاة جسد آدم اعني بجسده صورته الظاهرة وهي احدية جمع جميع الحقايق المظهرية الجسمانية العنصرية والحكمة فيها ان يكون انموذجا
لحقيقة العالم في كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر لها كما ان العالم مظهر لآثار الاسماء الالهية المتصرفة فيه وقد علمت نشاة روح
آدم يعني حكمة نشاة روحه اعني بروحه صورته الباطنة التي هي احدية جمع جميع الحقايق الروحانية العقلية والنفسية وحكمتها كونها
انموذجا وظلا للاسماء الالهية باعتبار التصرف والتاثير فكما ان الاسماء الالهية متصرفة مؤثرة في العالم كذلك الروح مؤثر متصرف
في بدنه وقد علمت نشاة رتبته اي حكمة نشاة رتبته وهي اي نشاة رتبته هي المجموع اي مجموع صورتيه الظاهرة والباطنة الذي به استحق
آدم الخلافة وتوصيف النشاة الرتبية باستحقاق الخلافة اشارة الى حكمتها فان الحكمة في الجمع بين صورتيه الظاهرة والباطنة ان
يناسب بالجهة الباطنة المستخلف وبالجهة الظاهرة المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الاولى ويفيض بالاخرى فيتم امر الخلافة فآدم
ابو البشر هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني اي خلق منها زوجها ومن ازدواجهما اولادهما ومن ازدواج اولادهما
اولاد اولاده الى ما شاء الله فهو منشا اكثر هذا النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها هذا النوع بها وفي ساحة فانه قايم مقام قوله خلق منها

زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فالمراد بالنوع الانسانى ماعدا آدم من هذا النوع واعلم ان لكل مرتبة آدم هو مبدأها كالعقل الكل للعقول والنفس الكل للنفوس ولكل آدم زوج يتولد من ازدواجهما نتايج وحمل بعض الشارحين آدم فى هذا المقام على العقل الكل وبعضهم على النفس الكل ولا يخفى على المستبصر ان سوق كلام الشيخ رضى الله عنه بما تقدم وبما تأخر صريح فى ان المراد بآدم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح فى نقش الفصوص بان المراد بآدم وجود النوع الانسانى وهو اى كون آدم هو النفس الواحدة المذكورة ما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة اى ذات واحدة يعنى آدم وخلق منها اى من ضلعها الايسر زوجها يعنى حواء وبث منهما اى من آدم وزوجها بالتوالد والتناسل رجالا كثيرا ونساء ثم نبه رضى الله عنه على بعض معانى الآية مما لم ينبه له اهل الظاهر فقال فنودوا اتقوا من الاتقاء بمعنى جعل الشىء وقاية لشىء والشيئان ههنا المخاطبون والرب تعالى فان جعلت الشىء الاول المخاطبين والثانى الرب ولاحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية ربكم وان جعلت الشىء الاول الرب والثانى المخاطبين كان المعنى اجعلوا ربكم وقاية انفسكم فلما كانت الآية تحتمل المعنيين جمعهما الشيخ رضى الله عنه كما هو دابهم فى الآيات القرآنية بالجمع بين جميع المعانى المحتملة التى لا يمنع من ارادتها الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى قوله اتقوا ربكم الذى خلقكم اى اوجدكم باختفائه بصوركم فانتم ظاهره وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو احدية جمع روحكم وبدنكم وقاية لربكم الى آخره وقاية كما فى قوله تعالى خذوا حذركم اى آلة حذركم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه من الصفات والافعال اما ذم فذم به من نسب اليه واما حمد فحمد به من يتصف به وكل واحد منهما كما يقتضيه توحيد الصفات والافعال مسند الى الله تعالى لكن اسناد المذام اليه قبل زكاء النفس وطهارتها وقوع فى الاباحة وبعدهما اساءة للادب فكونوا وقاية عن نسبة النقص اليه فى الذم بان تنسبوه اليكم لا اليه واجعلوه وقايتكم عن طوراناتكم فى الحمد بان تنسبوه اليه لا اليكم تكونوا ادباء حين تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما هو عليه حين تنسبون المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى بالحقيقة وتحدرون محامدكم باسنادها الى انفسكم من طوراناتكم ثم انه تعالى اطلعه اى آدم على ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية وجعل ذلك اى ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية فى قبضته سبحانه اى قبضتى الجمع والفرق الشاملتين الكل المشار اليهما بالآفاق والانفس القبضة الواحدة اليمنى التى هى قبضة الجمع آدم وبنوه اى اولاده ومن هو من ذراريهم اى بين مراتب بنى آدم فى آدم المشتمل عليهم ولما اطلعنى الله سبحانه فى سرى حيث لا واسطة فيه اصلا على ما اودع فى هذا الامام الاكبر آدم عليه السلم من كمالاته وكمالات بنيه كما اطلعه عليه جعلت فى هذا الكتاب منه اى مما اودع فيه ما حد لى ان ادرجه فيه لا ما وقفت عليه فان ذلك اى ما وقفت عليه لا يسعه كتاب لو بين بالكلمات الحرفية والرقمية ولا العالم الموجود الآن لو بين بالكلمات الوجودية فان العوالم البرزخية والحشرية الجنانية والجهنمية الغير المتناهية ابد الآبدين هى تفصيل ما اودع فى النشأة الانسانية الكمالية وهى لا تتناهى فكيف يسعه كتاب والعالم الموجود الان فانهما متناهيان فمما شهدته مما نودعه فى هذا الكتاب المسمى بفصوص الحكم كما حده لى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى اكثر نسخ شرح القيصرى ما حده لى بدون الكاف فيكون بدلا مما نودعه حكمة الهية فى كلمة آدمية وهو هذا الباب

ثم حكمة نفثية فى كلمة شيثية ثم حكمة نوحية فى كلمة سبوحية ثم حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية ثم حكمة حقية فى كلمة اسحقية ثم حكمة علية فى كلمة اسمعيلية ثم حكمة روحية فى كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية فى كلمة يوسفية ثم حكمة احدية فى كلمة هودية ثم حكمة فاتحية فى كلمة صالحية ثم حكمة قلبية فى كلمة شعيبية ثم حكمة ملكية فى كلمة لوطية ثم حكمة قدرية فى كلمة عزيرية ثم حكمة نبوية فى كلمة عيسوية ثم حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية فى كلمة داودية ثم حكمة نفسية فى كلمة يونسية ثم حكمة غيبية فى كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية فى كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية ثم حكمة ايناسية فى كلمة الياسية ثم حكمة احسانية فى كلمة لقمانية ثم حكمة امامية فى كلمة هارونية ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية ثم حكمة صمدية فى كلمة خالدية ثم حكمة فردية فى كلمة محمدية

وفص كل حكمة اى محل انتقاشها الكلمة التى تنسب تلك الحكمة اليها من حيث القلب المودع فيها ففص كل حكمة هو القلب المضاف الى الكلمة التى تنسب الحكمة اليها لا نفس الكلمة كما يشعر به قوله فى اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى ام الكتاب ان اذكرها وهى الحضرة العلمية الالهية فانها اصل الكتب الالهية وقيل يحتمل ان يراد بها فاتحة كتابه فان الفاتحة ام الكتاب ويكون اشارة الى ما ذكر فيها من مقامه الذى هو فاتح ابواب كتابه ويلايمه قوله فامتثلت ما رسم لى ووقفت عند ما حد لى ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالهية او الحضرة المحمدية او الحضرة الالهية من المظهر المحمدى او الحضرة التى امتت امدادها من الحضرات الالهية والمقامات العبودية تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره

فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية النفث لغة ارسال النفس رخوا وههنا عبارة عن ارسال النفس الرحمانى اعنى افاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبية والعطايا الالهية فى روع من استعد لها اى قلبه فالمحصل ان خلاصة العلوم المتعلقة بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفياضية والمبدائية او محل انتقاشها وهو القلب او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضل لا على سبيل الكسب والتعمل او محل انتقاشها متحققة فى كلمة شيثية احدية جمع روحه وبدنه وانما خصت الحكمة النفثية بالكلمة الشيثية لان شيث عليه السلم كان اول انسان حصل له العلم بالاعطيات الحاصلة من مرتبة المصدرية والمفيضية ونزلت عليه العلوم الوهبية ولما كان اول المراتب المتعلقة بالتعين الجامع للتعينات كلها واحدية الجمع وكان المرتبة التى تليه مرتبة المصدرية والفياضية التى هى عبارة عن نفث النفس الرحمانى فى الماهيات القابلة وكان آدم عليه السلم صورة المرتبة الاولى كما كان شيث عليه السلم عالما بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علما وهبيا قدم الفص الآدمى فى الذكر وجعل الفص الشيثى تلوه موافقا للوجود الخارجى مبتديا بتقسيم تلك العطايا فقال اعلم ان العطايا جمع عطية والمنح جمع منحة وهى العطية الظاهرة فى الكون مطلقا او فى الكون الجامع كما يدل عليه التقسيمات الآتية وغيرها الواصلة الى مستعديها على ايدى العباد اى بواسطة العباد المتقين جارية تم الله من البشر كانوا او من غيره كالعلم الذى يحصل للمتعلم من المعلم وللكمل بواسطة الملكة والارواح البشرية الكاملة وعلى غير ايديهم اى بغير وساطتهم كما اذا تجلى الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلك التجلى علما ومعرفة ويجوز ان يقال معناه بوساطة المظاهر مطلقا وغير وساطتها منها ما يكون عطايا ذاتية منتشية من الذات احدية جمع جميع الاسماء الالهية من غير خصوصية صفة دون صفة اذ الذات من حيث هى هى لا تعطى عطاء ولا تتجلى تجليا ومنها ما يكون عطايا اسمائية يكون مبدأها خصوصية صفة من الصفات من حيث تعينها وتميزها عن الذات وساير الصفات وتميز العطايا الذاتية والاسمائية كل واحدة عن الاخرى عند اهل الاذواق الذين دابهم معرفة الحقايق ذوقا وكشفا لا نظرا وكسبا وبهذين التقسيمين صارت القسمة مربعة ثم تم انشا الى تقسيم آخر وقال كما ان منها اى من العطايا ما يكون عن سؤال صورى فى مسئول معين وعن سؤال غير معين باضافة السؤال

الى الغير او بتوصيفه به على ان يكون وصفا بحال المتعلق اى سؤال غير معين مسئوله وفى بعض النسخ وعن سؤال فى غير معين ومنها ما لا يكون عن
سؤال صورى فان العطاء لا بد له من سؤال اما بلسان المقال او الحال او الاستعداد سواء كانت الاعطية الحاصلة على الوجوه الثلثة
اى على كل واحد منها ذاتية او اسمائية وانما اعاد ذلك تنبيها على ان هذين القسمين يجريان فى كل من الوجوه الثلثة وبضرب الاقسام الاربعة
السابقة فى هذه الوجوه الثلثة يحصل اثنى عشر قسما فالمعين كمن يقول اى فالمسئول المعين كسؤال من يقول يا رب اعطنى كذا فيعين امرا ما
من الامور كالعلم والمعرفة وغيرهما مما لا يخطر له بالقلب عند السؤال سواه اى سوى ذلك الامر وغير المعين كمن يقول اى وغير المسئول المعين
كمسئول من يقول يا رب اعطنى ما تعلم فيه مصلحتى وقوله من غير تعيين اى من غير تعيين مسئول معين من كلام الشيخ لا من كلام السائل
وقوله لكل جزء من ذاتى اى احديتى جسمى وروحى من كلام السائل والمراد به الاشارة الاجمالية الى ما فصله النبى صلى الله عليه وسلم فى
دعائه حيث قال اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام فى لكل جزء الى التعيين وان
فرض انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد بهنا تعيين المسئول لا المسئول له وقوله من لطيف روحانى وكثيف جسمانى بيان للجزء وقوله
بيانا لما تعلم فيه مصلحتى فاللطيف هو الاغذية الروحانية كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية الجسمانية كالاطعمة والاشربة ولما
فرغ من هذه التقسيمات اشار الى تقسيم آخر باعتبار السائلين فقال والسائلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبة
الاوقات وانما قيدنا به لكن الملائكة والسائل المحض لامتثال الامر كما سيجيء فهؤلاء السائلون صنفان صنف بعثه على السؤال الاستعجال
الطبيعى فان الانسان خلق عجولا فهو اما ان يوافق الاستعداد الحالى فيقع واما ان لا يوافقه فلا يقع والصنف الآخر بعثه على
السؤال علمه لما علم بتشديد الميم ويجوز ان يكون قوله بعثه جواب لما الحينية فيكون فى حكم المتأخر عنه فيصح اضمار الفاعل فيه وارجاعه الى العلم المفهوم
من علم ويكون تقدير الكلام وكذا الصنف الآخر لما علم ان ثم عند الله امورا كذا بعثه علمه على السؤال فلما مع جوابه خبر المبتدأ ويحتمل
ان يكون بكسر اللام على انه للتعليل اى بعثه علمه على السؤال لما علم ان ثم امورا وفيه اضمار قبل الذكر قوله عند الله بدل من ثم اى لما علم ان عند الله
امورا قد سبق العلم الالهى بانها اى تلك الامور لا تنال الا بعد سؤال قوله فيقول هذا الصنف فلعل ما نسأله بالضمير المنصوب العائد للموصول
واما اللحق ويدل عليه ارداف بقوله سبحانه فى كثير من النسخ وضمير الموصول محذوف وما مصدرية يكون من هذا القبيل اى من قبيل ما لا ينال
الا بعد سؤال فسؤاله احتياط لما هو ممكن مبهم بقوله الامر اى المسئول وضمير عليه للموصول وفى الامكان بيان للموصول اى سؤاله احتياطا
لامكان ان يكون المسئول مما لا ينال الا بعد سؤال وهو اى من علم اجمالا ان عند الله امورا لا ينال الا بعد سؤال لا يعلم تفصيلا ما هى
فى علم الله من تلك الامور المسئولة ومن اوقات حصولها ولا يعلم ايضا ما يعطيه ويقتضيه من المسئولات استعداده فى القبول اى فى قبول
تلك الامور اى لا يعلم تعين استعداده فى قبولها بانه اى امر من الامور يقتضى وفى اى زمان يقتضى لانه هذا لحجب الظاهر تعليل للدعوى
الثانية لكنه لما كان العلم بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما فى علم الله متعذرا لزم منه تعذر العلم بما فى علم الله من اغمض المعلومات
اى من اغمض العلم بالمعلومات او من العلم باغمض المعلومات الوقوف فى كل زمان فرد اى معين على استعداد الشخص فى ذلك الزمان
الفرد اى فى كل زمان فرد بان يكون واقفا فى كل زمان على ما يجرى عليه فى جميع الازمنة وذلك لا يتيسر للسائل احتياطا والا لم يكن الامر
مبهما عنده بل هو من خواص الكمل النذر اهل الله وذلك السائل المحتاط وان كان لا يعلم ما فى علم الله ولا ما يعطيه استعداده انما
يسأل لاعطاء استعداده السؤال ولولا ما اعطاه الاستعداد السؤال ما سأل ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السؤال

كسائر المسئولات فحكم السؤال معه حكم سائر المسئولات ما فى قوله ما اعطاه مصدرية اى لولا اعطاء استعداد السؤال ما سأل
فغاية اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا اى مثل العلم الذى يحصل للكمل النذر بما فى علم الله وبما يعطيه الاستعداد فى جميع الازمنة
والاوقات على ان يكون مفعولا مطلقا او مثل ما فى علم الله وما يعطيه الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحما ان يعلموه
فى الزمان الذى يكونون فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم لحضورهم مع ما يرد عليهم فى كل زمان ومراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم
الحق فى ذلك الزمان الذى هم فيه ويعلمون ايضا انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم وهم اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم
الحق رجعوا الى انفسهم فوجدوا فيها استعدادا لما خاص وعرفوه حق المعرفة لانهم يعلمون ان لهم استعدادا لما ذلك فان اهل الحضور
ويظهر بهم فى هذا العلم سواء وصنف يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من العطايا فانهم اذا علموا حصول كمال استعدادهم
التى هى لامر ما حصل لهم العلم بخصوص ذلك الامر والتعين بوجوده هذا اى العلم بالاستعداد سابقا على العلم بما يقبلونه اتم فى كونه اى كل
مرتبة يكون فى معرفة الاستعداد فى هذا الصنف اى اهل الحضور المذكورين او من الصنف الثانى منهم وهو من يعلم من استعداده القبول
فان الصنف الاول لا يسأل له فانه بعد العلم بقبوله المسئول لا معلومية للسؤال من يسأل لا للاستعجال الطبيعى فانه لا حكم للطبيعة
على اهل الحضور ولا للامكان لانه على يقين فى حصول المسئول فى الزمان الذى هو فيه وانما يسأل امتثالا لامر الله فى قوله تعالى ادعونى
استجب لكم فهو العبد المحض لله سبحانه ليس فيه شوب ربوبية ولا شائبة رغبة لامر سواه وليس لهذا الداعى همة متعلقة فيما سأل فيه من
مسئول معين او غير معين وانما همته مصروفة فى امتثال اوامر سيده غير متجاوزة الى مطلوب غيره فانه لا مطلوب له سواه ولا يطلب فى
الدارين الا اياه فاذا اقتضى الحال السؤال اللفظى سأل عبودية واذا اقتضى التفويض اى كلة الامر اليه سبحانه والسكوت عن السؤال
سكت عنه فقد ابتلى ايوب عليه السلام وغيره من الانبياء والاولياء وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به اولا ثم اقتضى لهم الحال ثانيا فى زمان آخر
ان يسألوا رفع ذلك اى رفع ما ابتلاهم به فسألوا رفعه فرفعه الله عنهم والتعجيل للمسئول فيه اى الشئ الذى وقع السؤال فى شأنه والابطاء
به انما هو للقدر المعين له اى للوقت المقدر المعين للمسئول فيه عند الله لا دخل لدعاء العبد فيه اصلا فاذا وافق السؤال الوقت اى وقته الوقت
المقدر عند الله للاجابة باعطاء المسئول فيه بان يكونا واحدا اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تأخر الوقت اى حصل الوقت المقدر
للاجابة متأخرا عن وقت السؤال اما فى الدنيا كما اذا حصل الامر المسئول فيه فى الدنيا واما فى الآخرة كما اذا حصل المسئول فيه فى الآخرة
تأخرت الاجابة الى المسئول فيه يعنى اجابته لا الاجابة التى هى لبيك من الله سبحانه فانه لا يتأخر عن السؤال لما جاء فى الخبر الصحيح ان الله
اذا دعا ربه يقول الله لبيك يا عبدى ولما بين الاجابتين من الالتباس اردفه بقوله فافهم واما القسم الثانى من القسم الثالث
للعطايا وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال فانما اريد بالسؤال التلفظ به اى السؤال اللفظى لا السؤال مطلقا فانه فى نفس الامر لا بد فى حصول
المسئول من سؤال اما باللفظ مطلقا كما اذا قال اللهم اعطنى عطية او مقيدا كما اذا قال اللهم اعطنى علما نافعا واما بالحال او بالاستعداد
ولا بد ان يكون السؤال الواقع بلسانهما مقيدا فان لسان الحال والاستعداد لا يسأل الا مقيدا لعدم اقتضاء الحال المعين او الاستعداد
الا امرا معينا فلا يصح سؤال عطاء مطلق الا فى اللفظ واما فى نفس الامر فلا بد ان يقيده الحال او الاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط
الا فى اللفظ واما فى المعنى فلا بد ان يقيده الحال فالذى يبعثك على حمد الله سبحانه هو المقيد لك باسم فعل منك او من تنزيه مثلا وتنبيهك
الله تعالى فعلت الحمد لله فحمدك وان وقع على الاسم الله المطلق لكن حالك الذى هو الشأن بعد الحمد يقيد حمدك بالاسم الثانى فكانك

فليت الحمد لله في اوانه تنزيه كما اذا تجلى عليك الحق سبحانه بالاسماء التنزيهية فينزهه سرك عن ملاحظة الاغيار فقلت الحمد لله تحمدك وان
وقع على الله لكن حالك يبدءه بالاسماء التنزيهية التي بحادث التجلي عليك فالاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا كان من الكمل
لكونه موقوفا على العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو اصعب العلوم واعزها لا يظفر به الا الافراد من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه فانه يعلم
الباعث له على الطلب وهو انما الباعث هو الحال فالاستعداد اخفى سؤال بالنسبة الى اللفظي والحالي لو نهم يمنع هولاء السائلين بلسان الحال
والاستعداد ومن السؤال اللفظي علمهم بان الله سبحانه فيهم اي في شانهم سابقة قضاء اي قضاء سابقا على حال الطلب بل على وجودهم
بوقوع ما قدر لهم وعليهم بلا تكلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد هيأوا اي هيأهم الله بتطهيره عن درن التعلقات الفانية وتخليته عن الاشتغال
بالصور الكونية وتنزيهه عن شواغل السؤال والدعاء لقبول ما يرد عليه اي على ذلك المحل من الواردات والتجليات والحال انهم قد غابوا
عن حظوظ نفوسهم واغراضهم في هذه الحيثية بل غلبوا لرقية عشقية تقتضي اعراضهم عن الاغراض النفسية والتوجه اليه بالكلية ومن هولاء
الذين منعهم عن السؤال علمهم بان قضاء الله وقدره لجميع ما يجري عليهم من يعلم من عباد الله ان علم الله به بل تعلق علمه بالعبد هو بما كان
العبد عليه من الاحوال في حال ثبوت عينه في مرتبة العلم قبل وجودها اي وجود عينه الثابتة في مرتبة العين وحاصله ان علمه سبحانه تابع لعينه
الثابتة التي هي المعلوم ويعلم ايضا ذلك العبد ان الحق لا يعطيه الا ما اعطاه اي الا مقتضى ما اعطاه اي الحق سبحانه وضمير الموصول محذوف
او الضمير عايد الى الموصول والمفعول الاول اي الحق محذوف عينه فاعل اعطاه من العلم اي بالعبد بيان للموصول وهو اي العلم به بل متعلق
ذلك العلم ما كان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوته في مرتبة العلم قبل خروجه الى العين فيعلم ان علم الله به وباحواله الجارية عليه الى الابد
من اين حصل اي من عينه الثابتة وان كل ما يجري عليه الظاهر بمقتضى عينه الثابتة وطلبها اياه بلسان الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد
يعطيه الله الجواد المطلق سبحانه لا محالة فلا يحتاجون الى السؤال اللفظي اصلا وما ثم صنف من اهل الله اعلى علما واكشف للامور على ما هي
عليه من هذا الصنف فهم الواقفون على سر القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اي سر القدر مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا والذي يعلمه مفصلا
اعلى كشفا واتم معرفة من الذي يعلمه مجملا فانه اي الذي يعلمه مفصلا يعلم ما يتعين في علم الله فيه اي في شانه من احوال عينه الثابتة على سبيل
التفصيل بخلاف من يعلمه مجملا وذلك العلم التفصيلي اما باعلام الله اياه اي الذي يعلمه مفصلا بما اعطاه عينه من العلم به بان يلقي في قلبه
بواسطة او بغير واسطة ان عينه الثابتة يقتضي هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلع على عينه كشفا واما بان يكشف له اي لاجله الحجب عن
عينه الثابتة وعن انتقالات الاحوال عليها اي وعن الاحوال المتعاقبة عليها ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها ويطلع عليها وعلى احوالها التي عليها
في كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين الجندي في شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابي المعالي محمد بن اسحق القونوي عن شيخه الاكمل
محيي الدين بن العربي قدس الله تعالى اسرارهم انه قال لما وصلت الى بحر الروم من بلاد اندلس عزمت على نفسي ان لا اركب البحر الا بعد
ان اشهد تفاصيل احوالي الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه علي ولي ومني الى آخر عمري فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام وشهود
عام ومراقبة كاملة فاشهدني الله جميع احوالي مما يجري ظاهرا او باطنا الى آخر عمري حتى صحبة ابيك اسحق بن محمد وصحبتك واحوالك وعلومك
واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان ويكون من غير اخلال واختلال
وهو اي الذي يكشف له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذي يعلم باعلام الله من غير كشف له عن عينه الثابتة فانه اي الذي يكشف له عن عينه
يكون في علمه بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اي بمنزلة الله في علمه به لان الاخذ اي اخذ العلم لكل منهما من معدن واحد وهو العين الثابتة

كما يتعلق علم الله بعينه الثابتة فيعلم احوالها به كذلك يتعلق علم هذا الكامل بها فيعلم احوالها به فلا فرق بين العلمين الا انه اي العلم بالعين
الثابتة او اخذ العلم منها من جهة العبد عناية من الله سبحانه سبقت له اي للعبد قبل وجوده هي اي هذه العناية من جملة احوال عينه الثابتة
التي يقتضي جريان تلك الاحوال عليها فحيث اقتضت تعلق العناية بها تعلقت يعرفها اي تلك العناية السابقة وكونها من احوال عينه صاحب
الكشف اذا اطلعه الله على ذلك اي على المذكور من احوال عينه فانه اذا اطلع عليها باطلاع الحق سبحانه عرف تلك العناية التي من جملتها
وانما قلنا العلم بالعين الثابتة من جانب العبد مسبوق بعناية من الله سبحانه فانه الضمير للشان ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله
اي اراد اطلاعه على احوال عينه الثابتة التي يقع صورة الوجود العيني لهذا المخلوق عليها اي على تلك الاحوال ان يطلع في هذه الحال
الاطلاع واقعا على طريقة اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها علما وعينا فقوله على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها
علما وعينا فقوله على هذه الاعيان الثابتة يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يطلع وبالاطلاع ايضا ويمكن ان يقال المراد باطلاع الحق سبحانه اطلاعه عليه
الحق من هذه الاعيان ومن لفظ الاولى متعلقة بيطلع والثانية بالاطلاع وانما قلنا ليس في وسع المخلوق اطلاع مثل اطلاع الحق لانها
اي تلك الاعيان يعني الحقايق التي تلك الاعيان صورة معلوميتها نسب ذاتية وشئون غيبية مستجنة في غيب الذات قبل تعلق علم
المخلوق بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها وحصل لها تميز وتعين في العلم صح تعلق علم المخلوق بها علما مفيدا للعلم باحوالها مساويا لعلم الحق سبحانه
في تلك الافادة فهذا القدر من سبق علم الحق بالاعيان على علم العبد بها نقول ان العناية من الله سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساواة
اي بمساواته للحق والمساواة متعلقة بالعناية في افادة العلم اي افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية عليها في وجوده العيني الى ما لا يتناهى
وتحقيق ذلك اي ان الحق سبحانه بالنسبة الى العبد عنايتين احديهما بحسب فيضه الاقدس وهي تقتضي تعين عينه الثابتة في مرتبة العلم بحيث يصلح
لان يتعلق به علم المخلوق واستعدادها الكلي لفيضان الوجود عليها والاخرى بحسب فيضه المقدس وهي تقتضي فيضان الوجود عليها في العين
واستعداداتها الجزئية لترتب احوالها عليها التي من جملتها صلاحية انكشاف عينه الثابتة واحوالها عليه ولا شك انه اذا كوشف العبد بعينه
الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها انه يأخذ العلم بتلك الاحوال من عينه الثابتة كما يأخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذه منها مسبوق بهاتين العنايتين
من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار الشيخ رضي الله عنه اعلم انه قد وقع في مواضع من القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشياء
حادث لكونه سبحانه ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وامثال ذلك
والتفصي عن هذا الاشكال اما بما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه قديم وتعلقه حادث فمعنى قوله حتى نعلم حتى يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين
منكم والصابرين واما بان المراد بالعلم الشهود فان الاشياء قبل وجودها العيني معلومة للحق سبحانه وبعده مشهودة له فالشهود خصوص
نسبة للعلم فانه قد يلحق العلم بواسطة الوجود ومتعلقه نسبة باعتبارها تسمى شهودا وحضورا لا انه حدث هناك علم فمعنى حتى نعلم حتى نشاهد واما بان
يقال المسند اليه في قوله نعلم ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكانه يقول حتى نعلم من حيث ظهورنا في المظاهر الكونية الخلقية
فيكون الحلية وقاية له عن نسبة الحدوث اليه واما بان يقال المراد بالتأخر المفهوم من كلمة حتى التأخر الذاتي لا الزماني حتى يلزم الحدوث الزماني
وحيث انجر الكلام ههنا الى ان علم الحق سبحانه باحوال العبد مأخوذ من عينه الثابتة متأخر عنها بالذات اشار الشيخ رضي الله عنه
الى ان هذا التأخر هو المصحح لما وقع في القرآن فقال ومن ههنا اي من جهة ان علم الحق سبحانه باحوال العبد مأخوذ من عينه الثابتة متأخر
عنها يقول الله سبحانه حتى نعلم وهي اي قوله حتى نعلم كلمة محققة المعنى اي معناه الذي هو تأخر العلم وحدوثه امر محقق واقع او معنى حقيقي لا مجازي

فان ذلك التاخر والحدوث هو الذاتی لا الزمانی ما هی ای هذه الكلمة لغير هذا المعنی المحقق او الحقيق كما يتوهمه ای المعنی يتوهم من ليس له
هذا المشرب من المتكلمين وهو ان هذا التاخر والحدوث انما هو لنسبة تعلق العلم الی المعلوم لا لنفس العلم ولا فساد فی تغير النسب
وتجددها بالنسبة الی ذات الحق وصفاتها والی هذا اشار رضی الله عنه بقوله وغاية المتكلم المنزه للحق سبحانه بعقله عن سمات
الحدوث والنقصان ان جعل ذلك الحدوث الزمانی المتوهم من ظاهر مفهوم هذه الكلمة فی العلم للتعلق لا لنفس العلم فقال العلم ازلی والتعلق
بالاشياء حادث حدوثا زمانيا وهو ای جعل الحدوث للتعلق لا للعلم علی وجه يكون للمتكلم المتصرف بعقله فی هذه المسئلة لو لا انه ای
المتكلم اثبت العلم زائدا فی الوجود الخارجی علی الذات لا عينها فجعل التعلق له ای للعلم لا للذات اذ لو لم يكن العلم عين الذات لا يعنی التعلق
الذات بالمعلومات لا لانه يلزم ان يكون الذات محل الحوادث لان تجدد النسب لا تستلزمه كما عرفت وقوله وهو اعلی وجه جواب
لولا قدم عليه ويحتمل ان يكون جوابه مقدرا هكذا لو لا انه اثبت العلم زائدا علی الذات فجعل التعلق له لا للذات لكان كلامه قريبا من
التحقيق وبهذا ای باثبات العلم زائدا علی الذات وجعل التعلق حادثا بالحدوث الزمانی انفصل المتكلم عن المحقق من اهل الله صاحب
الكشف والشهود الذی انكشف له الحقايق كما هی عليه ويجدها بحسب ذوقه ووجدانه من غير نظر فكری فان هذا المحقق لا يثبت العلم
زائدا علی الذات الا فی العقل ويجعله بحسب الخارج عين الذات ويقول بحدوث التعلق له لكن بالحدوث الذاتی لا الزمانی
مبالغة فی التنزيه فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لا فرق وهذا ايضا اذ يلزم التجدد الا فی النسبة فان قيل اذا كان العلم المفهوم
من قوله حتی نعلم ونعلم مترتبا علی حادث زمانی كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وثم بعثناكم كيف يصح الحكم بان حدوثه ذاتی لا زمانی
قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا لا زمانيا لا بد له ان يجعل الفعل الذی يترتب عليه العلم ايضا كذلك فنقول مثلا قوله ولنبلونكم
معناه ابهاء النسب الذاتية والشئون الغيبية المستجنة فی غيب الذات باظهاركم فی المرتبة العلمية حتی نعلم بسبب العلم بكم فی هذه
المرتبة ما يجری عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله ثم بعثناكم معناه بعثناكم من مرتبة
الاستجنان فی غيب الذات الی المرتبة التميز العلمی لنعلم بذلك التميز ما يجری عليكم من الاحوال التی من جملتها احصاء مدة اللبث علی انه
لا يلزم اذا حمل بعض الآية علی معنی ما شرئ ان يجری ذلك المعنی فی البعض الآخر منها اذ كثيرا ما يشير اهل الاشارة فی آية الی معنی
لا يساعد عليه تمام الآية فان قيل ما ذكرتم من بعض بطون الآية وهؤلاء المحققون لا يردون معنی من المعانی الظهرية والبطنية
فما معناها عندهم اذا حملوها علی الظاهر قلنا يمكن ان يكون ح نسبة العلم الحادث اليه بناء علی ظهوره فی المظاهر الخلقية كما سبق اليه الاشارة
ثم نرجع مما انجر الكلام فی قسم العطايا باعتبار السؤال وعدمه اليه من بحث الاعيان واستعداداتها وبيان احكامها
الی بحث الاعطيات المقصودة بالبيان والطول الواقع فی البين استيناف القسمة وقال فنقول ان الاعطيات بفتح الهمزة
وتخفيف اليا جمع اعطية جمع عطا كاغطية وغطاء او بضم الهمزة وتشديد اليا جمع اعطية كامنية الذاتية او اسمائية وقد عرفنا انها
المنح والهبات والعطايا الذاتية من الواردات والاذواق والمواجيد والعلوم والمعارف فلا يكون ابدا وارد علی القابلين الذين
هباء والمحالها الا من تجلی الهی ای من تجلی حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والاسماء لا من الذات الاحدية فانه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا
تجلی ولا غير ذلك فی الذات الاحدية فيكون تعين التجلی الذاتی من الحضرة الالهية فلهذا اضيف التجلی اليها لا الی مطلق الذات فاذا وقع
التجلی من هذه الحضرة استتبع تلك العطايا الذاتية والتجلی من الذات الالهية لا يكون ابدا الا بصورة استعداد العبد المتجلی له ای بصورة

بنسبة استعداده غير ذلك ای غير كون التجلی بصورة استعداد المتجلی له لا يكون ابدا اذن العبد المتجلی له ما رای سوی صورته
فی مرآة الوجود الحق وسوی الوجود المتعين فی هذه الصورة بحسبها لان الذات الالهية ليس لها فی حد نفسها صورة متعينة ليظهر بها
فی مرآة الاعيان فيظهر صورة المتجلی له فيها بقدر استعداده كما ان الحق يظهر مرايا الاعيان بحسب استعداداتها وقابلياتها
لظهور احكامه وما رای العبد المتجلی له الحق من حيث اطلاقه ولا يمكن ان يراه من تلك الحيثية مع علمه انه ما رای صورته الا فيه فهو سبحانه
كالمرآة فی الشاهد فانك اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت تلك الصور او صورتك الا فيها
فابرز الله ذلك ای ظهور الصورة فی المرآة مثالا نصبه لتجليه الذاتی ليعلم المتجلی له ما رآه ای الذی رآه او ای شیء رآه علی ان
يكون ما موصولة او استفهامية والذی رآه صورته فی الحق والحق فی صورته وما ثمه مثال اقرب من الممثل له ولا اشبه للرؤية
والتجلی الذاتی من هذا المثال وهو ظهور صورتك فی المرآة ورؤيتك اياها فيها واجهد فی نفسك عندما تری ما مصدرية
ای عند رؤيتك الصورة فی المرآة واستغراق الشهود والرؤية بالصورة المثالية المرئية ان تری جرم المرآة لا تراه ای جرم
المرآة ابدا البتة الا عند صرف النظر عن الصورة واعراضك عنها والتفاتك نحو المرآة وتحديق النظر فيها اذ الشهود الواحد
والابصار المتعين لا يسع فی وقت واحد معين الا مشهودا واحدا معينا وانما قال جرم المرآة لان بعض احكام المرآة كالصقالة
والكدورة والاستواء والانحناء قد يری ويكن فی الصورة فالصورة مرآة لاحكام المرآة كما ان المرآة مرآة لذات الصورة
حتی ان بعض من ادرك مثل هذا الذی ذكرنا فی صور المرآئی ای فی الصور المرئية فيها ای من ان المرئی هو الصورة لا المرآة ذهب الی
ان الصورة المرئية حايلة بين بصر الرائی وبين المرآة حاجبة عن رؤيته اياها وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم الی حصل له بالنظر لكنه غير
مطابق للواقع فانه لو كان الامر كذلك لم يتمكن الرائی من صرف النظر عن الصورة والاقبال علی المرآة والامر فی المرآة كما قلناه
وذهبنا اليه فی التجلی الالهی فكما ان المتجلی له ما رای سوی صورته فی مرآة الحق وما رای الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رای صورته
الا فيه لا بينه وبين الحق بحيث يكون حاجبا عن رؤية الحق فكذلك الناظر فی المرآة ما رای سوی صورته فی المرآة وما رای المرآة
ولا يمكن ان يراها مع علمه ان ما رای صورته الا فی المرآة لا بينه وبين المرآة كما توهمه بعض والفرق بين الوجود الحق والمرآة ان المرآة
وان ليست مرئية عند استغراق الشهود فی الصورة المشهودة لكنه يمكن الاعراض عن تلك الصورة والاقبال علی المرآة وادراكها
بخلاف الوجود الحق فانه لا يمكن شهوده من حيث اطلاقه وقد بينا هذا الذی ذكرنا من المماثلة بين المرآة والحق سبحانه فی الفتوحات
المكية ذكر رضی الله عنه فی الباب الثالث والستين منها ان الانسان يدرك صورته فی المرآة ويعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه
وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراها غاية الصغر بصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رای صورته ويعلم انه ليس فی المرآة
صورته ولا هی بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب فی قوله انه رآی صورته ما رای صورته فما تلك الصورة واين محلها وما
شانها فهی منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر الله سبحانه هذه لعبده ضرب مثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار فی درك
حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حيرة هذا انتهی الشارحون من كلامه فی هذا المقام
واذا ذقت ای ادركت بطريق الذوق والوجدان لا بمجرد العلم والعرفان هذا ای مقام التجلی الذاتی علی صورتك ذقت فی مراتب
التجليات الغاية التی ليس فوقها غاية فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فی ان ترقی فی معراج اعلی من هذا الدرج من التجلی الذاتی فی الصحاح

رقيت في السلم بالكسر رقيا ورقيا اذا صعدت وفي الكشاف في قوله تعالى او ترقى في السلم وفي الدرجة فلا حاجة الى تضمينها معنى
الدخول فما هو اي اعلى من هذا الدرج ثم اي في مقام التجلي الذاتي اصلا وما بعده اي ما بعد هذا الدرج الا العدم المحض فلا يوجد
هناك مقام اعلى منه اعلم ان تعين الحق وتجليه لك في مرآة عينك انما يكون بحسبها وبموجب خصوصيتها وصورة استعدادها
فاترى الحق في تجليه الذاتي لك الا بصورة عينك الثابتة فلا ترى الحق فيك الا بحسب خصوصية عينك الثابتة ولكن في مرآة الوجود
الحق وهذا اعلى درجات التجليات بالنسبة الى مثلك الا ان يكون عينك عين الاعيان الثابتة كلها لا خصوصية احدية جمعية برزخية
كالية فتعين الحق لك ح مثل تعينه في نفسه دون هذين الشهودين شهودك للحق في ملابس الصور الوجودية الحسية والمثالية والروحية
وكل ذلك بحسب تجليه من عينك لا من غيرك فاعلى درجات شهودك للحق هو ما يكون بعد تحققك بعينك الثابتة فكنت انت عينك
من غير امتياز رايت الحق كما يرى نفسه فيك ورايت نفسك صورة للحق في الحق وما ثم اعلى من هذا في حقك فهو اي الحق سبحانه
باعتبار ظاهر وجوده مرآتك في رويتك نفسك اي اعيانك الوجودية العينية اذا كشفت بها وانت باعتبار وجودك العيني مرآة
مظهرية اسمائه والتي هي ذاته ماخوذة مع بعض النسب والاعتبارات وفي ظهور احكامها اي احكام الاسماء وآثارها وليست الاسماء
في مرتبة الاحدية سوى عينه ونفسه فانت مرآة لنفسه في رؤيته اياها كانه مرآة لنفسك في رؤيتك اياها فتارة هو المرآة وانت
الرائي والمرئي وتارة انت المرآة وهو الرائي والمرئي فاختلط الامر اي امر المرآة والرائي والمرئي وانبهم ان كل واحد منها حق او عبد
فمنا من جهل ولم يميز بين هذه المراتب ومن علم بها بطريق الذوق والوجدان فقال العجز عن درك الادراك ادراك اي التحقق
بالعجز عن لحوق ادراك ما لا يدرك غاية الادراك لما ان العجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم وفي الاساس طلبه حتى ادركه اي لحق به
وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك البحر وهو قعره ومنه درك النار وفي الصحاح الدرك الآخر درك ودرك وفي النهاية في غريب الحديث
اعوذ بك من درك الشقاء الدرك اللحاق والوصول الى الشيء ادركته ادراكا ودركا ومنا من علم تلك المراتب وميز بينها فانه علم ان مرآة
الحق سبحانه لاعيننا الوجودية باعتبار ظاهر وجوده وانت الرائي والمرئي بل هو ولكن فيك وكذلك علم ان مرآتيتك للحق سبحانه
انما هي باعتبار وجودك العيني او العلمي والرائي هو الحق سبحانه اما من مقام الجمع او منك والمرئي ايضا هو الحق سبحانه لكن باعتبار
خصوصية صفة او اسم انت مظهره فان الوجود والحق باعتبار اطلاقه لا يسعه مظهر فلم يقل مثل هذا القول المبني عن الاعتراف بالعجز
وهو اي والحال ان القول بالعجز اعلى القول اي اعلى ما يقال في هذا المقام وجعل بعض الشارحين الضمير لعدم القول وقال معنى اعلى القول
اعلى من القول ولا يبعد ان يقال معناه ح ان عدم القول بالعجز اعلى ما يقال في هذا المقام فان عدم القول قول على لسان الحال بكمال
العلم بل اعطاه اي من علم العلم السكوت كما اعطاه اي من جهل في علمه العجز والاعتراف به وهذا اي الذي اعطاه العلم الذي
يعطي صاحبه السكوت بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه اي ما يرى هذا العلم والشهود وما ياخذه احد من الانبياء
والرسل من حيث انهم اولياء لا من حيث انهم انبياء ورسل فان هذا العلم ليس من حقائق النبوة الا من مشكوة الرسول الخاتم
من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم التي هي جهة باطنية الرسول الخاتم حتى ان الرسل ايضا من حيث انهم
اولياء لا يرونه حتى راوه الا من مشكاة خاتم الاولياء التي هي مشكوة ولاية الرسول الخاتم والا لم يصح كلا الحصرين معا حصر رؤية المرسلين
اولا في مشكاة خاتم الانبياء وحصرها ثانيا في مشكوة خاتم الاولياء فمشكوة خاتم الانبياء هي الولاية الخاصة المحمدية وهي بعينها مشكوة خاتم الاولياء

لانه قائم بمظهريتها وانما استند هذه الرؤية الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اللتين هما جهة ظاهرية الرسل الخاتم
اعني نبوة التشريع ورسالته التي هي تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث الاكوان لا نبوة التحقيق التي هي جهة باطنية وهي الانباء عن الحق
تعالى واسمائه وصفاته واسرار الملكوت والجبروت وعجائب الغيب ينقطعان بانقطاع موطن التكليف بل بانقطاع الرسول
الخاتم عن هذا الموطن فكيف تستند اليه ما لا ينقطع والولاية لا تنقطع ابدا فانها من الجهة التي تلي الحق سبحانه وهي باقية
دائمة ابد الابدين والكل مظاهر خاتم الاولياء فلهذا استندت الرؤية المشار اليها اليه ولا يخفى عليك انه لو فرض عدم انقطاع
النبوة ايضا لا يصح استناد هذا العلم اليها اصلا فانه من حقائق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه
من العلم الذي يعطي صاحبه السكوت الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء بحسب
نشأته العنصرية تابعا في الحكم الالهي لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك اي كونه تابعا بحسب حقيقته ولا ينافي ما ذهبنا اليه من
ان المرسلين لا يرون هذا العلم الا من مشكوة خاتم الاولياء فانه من وجه وهو كونه وليا تابعا بحسب نشأته العنصرية يكون انزل مرتبة
من الرسول الخاتم من حيث رسالته كما انه من وجه وهو كونه جهة باطنية الرسول الخاتم باعتبار حقيقته يكون اعلى مقاما منه بحسب نبوته
وظاهريته وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الفاضل يجوز ان يكون مفضولا من وجه في فضل عمر على ابي بكر رضي الله عنهما
في اسارى بدر بالحكم فيهم حيث راى فيهم ابو بكر ان ياخذ منهم الفدية ويطلقهم وراى فيهم عمر ضرب الرقاب فانزل الله الآية الكريمة
موافقة لراي عمر وقد ظهر في تابير النخل فما اثمر فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم على غير الكامل
في كل شيء وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتبة العلم بالله سبحانه لا فيما عداه فانه هنالك اي في رتبة العلم بالله تحقيق
مطلبهم الذي به يعرف تقدمهم وتأخرهم واما حوادث الاكوان كتابير النخل وامثاله فلا تتعلق خواطرهم بها لدنوها بالنسبة الى
هممهم العالية فلو كانوا فيها انزل درجة ممن عداهم لا يقدح ذلك في كمالهم فتحقق ما قلناه من علو مرتبة خاتم الاولياء في العلم
بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول الخاتم بحسب نشأته العنصرية حيث يكون تابعا له من حيث نبوته
فان قيل متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء في حقائق الولاية تقدم في رتبة العلم بالله لا في العلم بحوادث الاكوان فكيف
يصح ما ادعاه الشيخ رضي الله عنه من متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فان خاتم الانبياء مقدم الكل في رتبة العلم بالله
قلنا هي في الحقيقة عبارة عن متبوعية حقيقة ولايته المطلقة لولايته المتخصصة بعد نشأته العنصرية وان شئت تحقيق ذلك فاستمع
لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة والولاية كلها فاحديتها جمع حقائق النبوة ظاهرها واحديتها جمع حقائق الولاية
باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء يستمدون من مشكوة نبوته الظاهرة ومن حيث انهم اولياء يستمدون من مشكوة ولايته الباطنة
وكذا الاولياء التابعون يستمدون من مشكوة ولايته فالاولياء والانبياء كلهم مظاهر الحقيقة الانبيائية الظاهر نبوته والاولياء للباطن
ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد
من مشكوة خاتم الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكاة خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد
الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب
النشأة العنصرية من حقيقته هي بعض من حقيقته وذلك الولي الخاتم مظهره فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقائق

ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن لأن النبوة صورة الإحاطة الإلهية بالأوضاع الشرعية والأحكام الفرعية والحكم
والأسرار الدينية الوضعية قد وضعها الله سبحانه على ألسنة رسله وفي كتبه وكل لبنة كانت في ذلك الحائط كانت صورة نبي من الأنبياء
وقد كمل ذلك الحائط سوى موضع لبنة واحدة وهي الوضع الأحدي الجمعي المحمدي الختمي الذي يستوعب الكل فكان صلى الله عليه وسلم بهذا الوضع
الأحدي الجمعي تلك اللبنة وسد تلك الثلمة فكمل به الحائط غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها أي تلك اللبنة بعين بصيرة في هذا التمثيل إلا كما
قال صلى الله عليه وسلم لبنة واحدة لأنه صلى الله عليه وسلم غير مأمور بكشف الحقائق والأسرار كخاتم الولاية بل كان مأمورا بسترها في الأوضاع
الشرعية والأحكام الوضعية والنبوة هي الدعوة إلى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها من جهة واحدة فلا حاجة في تمثيلها إلى اللبنتين
ولا إلى تميزهما بالذهبية والفضية وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا أي من رؤية ما مثل به النبي صلى الله عليه وسلم ولكن يشاهد رؤياه
لبنتين على مرتبته ومقامه فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحائط ويرى في الحائط موضع لبنتين ينقص الحائط عنهما واللبن من ذهب
هو صورة الولاية فإن الولاية كما أنها ليست قابلة للتغير بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب وفضة هي صورة النبوة لأن النبوة كما
أنها قابلة للتغير بالنسبة إلى الأزمان فكذلك الفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد أن يرى نفسه
تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط به قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية إنه رأى حائطا من ذهب
وفضة وكمل إلا موضع لبنتين إحداهما من ذهب والأخرى من فضة فانطبع رضي الله عنه في موضع تينك اللبنتين وقال رضي الله عنه
وكنت لا أشك أني أنا الرائي ولا أني أنا المنطبع في موضعهما وبي كمل الحائط ثم عبرت الرؤيا بختام الولاية بي وذكرتها للمشايخ الكاملين
المعاصرين وما قلت من الرائي فعبروا بما عبرتها به والسبب الموجب لكونه أي لكون خاتم الأولياء رآها أي اللبنة لبنتين لبنة ذهب
ولبنة فضة أنه أي خاتم الأولياء تابع لشرع خاتم الرسل أخذ منه الشرع في الظاهر وإن كان آخذا في الباطن من المعدن الذي يأخذ منه الملك
الموحي إلى خاتم الرسل وهو أي شرع خاتم الرسل موضع اللبنة الفضية واتباع خاتم الأولياء لخاتم الرسل الانطباع في ذلك الموضع
وهو أي شرع خاتم الرسل أيضا ظاهره أي ظاهر خاتم الأولياء حين اتبعه فيه وما يتبعه فيه من الأحكام عطف على ظاهره أي شرع خاتم
الرسل هو الأحكام التي اتبع فيها خاتم الأولياء خاتم الرسل فخاتم الأولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما هو آخذ في السر بلا واسطة ما هو الشرع
الذي هو أي خاتم الأولياء بالصورة الظاهرة متبع لخاتم الرسل فيه أي في هذا الشرع وذلك الآخذ إنما يتحقق لأنه خاتم الولاية يرى الأمر
إلى كل أمر على ما هو عليه في علم الله سبحانه ولا بد أن يراه هكذا أي على ما هو عليه في علمه سبحانه وإلا لم يكن خاتما وهو أي كونه رائيا لكل أمر
على ما هو عليه موضع اللبنة الذهبية في الباطن وتحققه بهذه الرؤية الانطباع فيه قوله في الباطن على ما هو في بعض النسخ متعلق بالرؤية فإنه
آخذ تعليل للرؤية أي لأن خاتم الأولياء آخذ الأحكام الشرعية التي تبع خاتم الرسل فيها من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي
به أي بسبب هذا الملك إلى الرسول وذلك المعدن باطن علم الله سبحانه فلا جرم يراه على ما هو عليه فإن فهمت ما أشرت به عن أن الأنبياء
من كونهم أولياء والأولياء كلهم لا يرون الحق إلا من مشكاة خاتم الأولياء الذي هو مظهر ولاية خاتم الرسل فقد حصل لك العلم النافع
المفضي إلى كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال التحقق بحقيقة الولاية فكل نبي من لدن آدم بل آدم أيضا ما منهم أحد يأخذ النبوة إلا من مشكاة
روحانية خاتم النبيين وإن تأخر وجود طينته عن وجود ذلك النبي الذي يأخذ النبوة من مشكاته فإنه أي خاتم النبيين بحقيقته وروحانيته
موجود قبل وجود الأنبياء كلهم حتى آدم مبعوث بالنبوة في هذا الوجود مبعوث إليهم وإلى من سواهم في عالم الأرواح وهو أي وجوده صلى الله عليه وسلم

قبل وجود الجميع واتصافه بالنبوة بالفعل في هذا الوجود ما يدل عليه قوله كنت نبيا أي من عند الله مختصا بالإنباء عن الحقيقة الأحدية
الجمعية الكمالية مبعوثا إلى الأرواح البشرية والملكية وآدم بين الماء والطين لم يكمل بدنه العنصري بعد فكيف من دونه من أبنائه
أولاده وبيان ذلك أن الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدي كما أشار صلى الله عليه وسلم إليه بقوله أول ما خلق الله نوري
جمع في هذا النور المحمدي جميع أرواح الأنبياء والأولياء جمعا أحديا قبل التفصيل في الوجود العيني وذلك في مرتبة العقل الأول ثم تعينت
الأرواح في مرتبة اللوح المحفوظ الذي هو النفس الكلية وتميزت بمظاهرها النورية فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية إليهم نبيا
ينبئهم عن الحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية فلما وجدت الصور الطبيعية العلوية من العرش والكرسي ووجدت صور مظاهر تلك الأرواح
ظهر سر تلك البعثة المحمدية إليهم ثانيا فآمن من الأرواح من كان مؤهلا للإيمان بتلك الأحدية الجمعية الكمالية ولما وجدت الصور العنصرية
ظهر حكم ذلك الإيمان في كل النفوس البشرية فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فمعنى قوله كنت نبيا أنه كان نبيا بالفعل عالما بنبوته وغيره
من الأنبياء ما كان نبيا بالفعل عالما بنبوته وغيره من الأنبياء ما كان نبيا بالفعل ولا عالما بنبوته إلا حين بعث بعد وجوده ببدنه العنصري
واستكماله شرائط النبوة فاندفع بذلك ما يقال من أن كل أحد بهذه المثابة من حيث إنه كان نبيا في علم الله السابق على وجوده
العيني وآدم بين الماء والطين وكذلك خاتم الأولياء من كونه صورة من صور الحقيقة المحمدية ختمت بها الولاية الخاصة المحمدية
أو الولاية المطلقة كان حكمه حكم خاتم النبيين كان وليا بالفعل عالما بولايته إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية
في الاتصاف بها قوله من الأخلاق الإلهية بيان للشرائط وقوله في الاتصاف بها متعلق بالمعنى الفعلي المفهوم من قوله شرائط
أي إلا بعد تحصيله ما يشترط في الاتصاف بالولاية من الأخلاق الإلهية التي يتوقف الاتصاف بالولاية عليها مع أن الولاية
أيضا من أخلاقه وصفاته والاتصاف بها إنما هو من أجل كون الله سبحانه يتسمى بالولي الحميد فيتصفون بها ليكمل لهم الاتصاف
بصفات الله والتخلق بأخلاقه ولما ذكر أن المرسلين من حيث كونهم أولياء لا يرون ما يرون إلا من مشكاة خاتم الأولياء وكان
لمتوهم أن يتوهم أن هذا المعنى إنما يصح بالنسبة إلى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته المقيدة الشخصية نسبته
مع الخاتم للولاية من حيث إنه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة أو المطلقة نسبة الأنبياء والرسل معه أي مع خاتم الولاية فكان الرسل
يرون ما يرون من مشكاته كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من خاتم الولاية فإنه أي خاتم الرسل الولي باعتبار الإنباء عن الغيوب
والتعريفات الإلهية ولكن بوساطة الملك وخاتم الأولياء الولي باعتبار باطنه الوارث خاتم الرسل في شرائعه وأحكامه فالولاية فيه تمام
الرسالة الآخذ عن الأصل بلا واسطة فيصح أن يأخذ منه من يأخذ بواسطة المشاهد للمراتب العارف باستحقاقات أصحابها المعطي كل
ذي حق حقه وهو أي خاتم الولاية مع رفعة شأنه كما ذكرنا حسنة من حسنات سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر
ولايته الخاصة أو المطلقة لأنه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهرا بالشريعة في ختام الرسالة لم يظهر ولايته بالأحدية الذاتية الجامعة للأسماء
كلها ليوفي الاسم الهادي حقه فبقيت هذه الحسنة أعني ولايته باطنة حتى ظهرت في مظاهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية
فإن للروح المحمدي مظاهر في العالم بصورة الأنبياء والأولياء ذكر الشيخ رضي الله عنه في آخر الباب الرابع عشر من الفتوحات أن للروح
المحمدي مظاهر في العالم وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة التي هو عيسى عليه السلام وسيد
ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين في سيادة حالا خاصا وهو فتح باب الشفاعة فإنه لا يشارك فيه أحد كما ورد في الخبر أن رسول الله

هو اول من يفتح باب الشفاعة فيشفع في الخلق ثم الانبياء ثم الاولياء ثم المؤمنون وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين ما عم في سيادة
بان يكون له السيادة في الاحوال كلها وفي هذا الحال الخاص يعني الشفاعة تقدم على الاسماء الالهية ايضا كما تقدم على مظاهرها
فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعين الذين لم يظهر شفاعتهم الا بعد شفاعة خاتم الرسل اياهم ليشفعوا
ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة على الاسماء ومظاهرها في هذا المقام الخاص يعني مقام الشفاعة فمن فهم المراتب اي مراتب الولاية
والنبوة والرسالة والمقامات اصحابها وكذلك مراتب الاسماء الالهية ومقامات مظاهرها لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام المنبئ عن
تقدم الولي الخاتم بحسب حقيقته على الرسول الخاتم ولا تقدم الرسول الخاتم على الاسماء الالهية اعلم ان الظاهر من كلام الشيخ مويد الدين
الجندي ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الولاية نفسه وهو الظاهر كما يدل عليه كلامه في الفتوحات المكية فان كلامه فيها يشير الى انه
خاتم الولاية الخاصة المحمدية والشيخ شرف الدين داود القيصري صرح بان المراد بخاتم الولاية هو عيسى عليه السلام مستدلا بان
الشيخ رضي الله عنه صرح في الفتوحات بانه عليه السلام خاتم الولاية المطلقة والشيخ كمال الدين عبد الرزاق اشار الى ان خاتم
الولاية هو المهدي الموعود ولكنه ينافي ما نقله القيصري من الفتوحات قال الشيخ صدر الدين القونيوي قدس الله سره في تفسير
الفاتحة ان الله تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه السلام وختم مطلق الخلافة عن الله
سبحانه بعيسى بن مريم صلوات الله على نبينا وعليه وختم الولاية المحمدية بمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين الذات والالوهية نداما في
والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ عن تقرير التجليات الذاتية وما انجر الكلام اليه شرع في تقرير التجليات الاسمائية فقال واما المنح
الاسمائية فاعلم ان منح الله تعالى خلقه التي هي الفائضة من الحضرة الالهية عليهم رحمة منه سبحانه بهم وهي اي تلك المنح كلها فائضة من حضرات
الاسماء الالهية لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها من هذه الحيثية لا يقتضي عطاء خاصا ومنحة معينة وهي تنقسم ثلثة اقسام فاما
رحمة خالصة عن شوب كل نقمة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا بان يكون ملايما للطبع الخالص عن تبعة العذاب يوم
القيمة بان يكون حلالا بحسب الشرع فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيب ويعطي ذلك النوع من الرحمة الخالصة الاسم
الرحمن فهو عطاء رحماني خالص غير ممزوج بما يقتضيه اسم آخر واما رحمة ممتزجة مع نقمة مادية اما في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة كالاشياء
الملايمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه واما بالعكس كشرب الدواء الكريه الذي لا يلايم الطبع في
الحال لكنه يعقب نزهة الراحة وزوال الملايم بحسب المآل وهو عطاء الهي فانه ممتزج من مقتضيات اسماء عدة لا خصوصية له باسم واحد
ينسب اليه فان العطاء الالهي هذا التعليل لقوله وهي كلمة من الاسماء اي العطاء الالهي لا يمكن اطلاق عطائه اي اطلاقه فيكون من وضع
المظهر موضع المضمر او اطلاق تناوله واخذه منه سبحانه من قولهم عطوت الشيء تناولته باليد والمراد باطلاق تناوله ان يوخذ من
الذات البحت من غير ان يكون على يد سادن اي خادم من سدنة الاسماء اي الاسماء التي هي سدنة للاسم الله الجامع فتارة يعطي الله
سبحانه العبد على يدي الاسم الرحمن فيخلص العطاء الواصل الى المعطى له على يديه من الشوب الذي لا يلايم الطبع في الوقت اي في الحال
او لا ينيل الغرض اي لا يوصل المعطى له الى الغرض المقصود من ذلك العطاء فلا يلايمه في المآل وما اشبه ذلك اي ويخلص ايضا ما اشبه
الشوب الغير الملايم او الغير المنيل من موجبات الكدورة فالعطاء الرحماني ينبغي ان يكون خالصا من موجبات الكدورة الحالية والمآلية
كلها فهذا عين العطاء الرحماني الذي ذكر اولا وانما اعاده ليستوفي الاقسام في سلك واحد وتارة يعطي الاسم الله على يدي الواسع فيعم

اي الملايم وغير الملايم او الخلايق كلهم او ظاهر المعطى له وباطنه روحه وطبيعته وغير ذلك او يعطي على يدي الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت
فان الحكمة يقتضي ذلك او يعطي على يدي الواهب فيعطي لينعم من الانعام اي ليظهر انعامه وجوده ويجوز ان يكون مفتوح العين من النعومة
وهي طيب العيش اي لينعم المعطى له ويعيش طيبا ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك العطاء من شكر باللسان او عمل
بالجنان والاركان ووجوب شكر المنعم انما هو لاجل عبودية المعطى له لا لتكليف الواهب او يعطي على يد الجبار الذي يجبر الكسر ويزيل آثار
النقص فينظر في الموطن اي موطن المعطى له وما يستحقه ذلك الموطن من العطايا التي يجبر بها كسره ويصلح آفته وقيل الجبار هو الذي
يرد الاشياء بعد التغير الى حالها المحمودة بضرب من التمرد والغلبة والتاثير او يعطي على يد الغفار فينظر المحل المعطى له وما هو عليه من الاحوال
فان كان على حال يستحق بها العقوبة فيستره الله بالاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبة فيسمى المعطى له معصوما على التقدير
الثاني بشرط ان يكون من الانبياء ومعتنى به على التقديرين ومحفوظا على التقدير الثاني ايضا لكن بشرط ان يكون من الاولياء
قال الشارح الجندي رحمه الله المعصوم والمحفوظ هو العبد الذي يحول الغفار بينه وبين ما لا يرضاه من الذنوب والمعتنى به اعم منهما فقد يكون
المعتنى به لا يغفر له الذنوب ويقلب المحبة الالهية والاعتناء الرباني سيآته حسنات ثم المعصوم يخص في العرف الشرعي بالانبياء
والمحفوظ بالاولياء اعلم ان بعض هذه الاسماء المذكورة له دخل في كل من الفعل والقبول كالرحمن فان كلا منها للاعطاء وقابلية
المحل له من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك الحكيم فان كل واحد منهما بحسب الحكمة وكذلك الواهب فان الكل من مواهبه وظاهر ان الواسع
يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان اثرهما الجبر والستر ولا دخل لهما في قابلية المحل لذلك الجبر والستر فالجبار والغفار من حيث انفسهما
لا يقتضيان الا الفعل واذا عرفت هذا انتبهت لسر تثنية اليد المضافة الى الاسماء الاربعة الاول اشارة الى يدي الفاعلية والقابلية
وافراد اليد المضافة الى الآخرين اشارة الى اليد الفاعلة فقط وعلى هذا القياس غير ذلك المذكور مما ثبت كل هذا النوع الذي ذكر
من العطاء الاسمائي والمعطي في جميع هذه الصور هو الاسم الله احدية جمع جميع الاسماء من حيث انها اي من حيث انه خازن وجامع لما هو
مخزون عنده في خزاينه العلمية التي هي حقايق الاشياء واعيانها الثابتة المنتشية بكل ما كان ويكون فما يخرجه اي يخرج ما كان مخزونا
عنده من الغيب الى الشهادة ومن القوة الى الفعل الا بقدر معلوم ومقدار معين يستدعيه قابلية المعطى له على يدي اسم خاص بذلك الامر المخزون عنده
المراد عطاؤه فاعطى كل شيء خلقه اي ما اقتضى عينه ان يكون مخلوقا عليه من غير زيادة ولا نقصان على يدي الاسم العدل واخواته كالمقسط والحكم فانها
يحكم على الجواد والوهاب والمعطي ان يعطي ما يعطي بقدر قابلية المعطى له واسماء الله الجزئية التفصيلية لا يتناهى لانها تعلم ويتميز بما يكون اي يحصل
ويصدر عنها من الآثار الممكنة ومايكون منحصرا الآثار غير متناه لانها انما تحصل وتصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية واذا كانت
الآثار غير متناهية فالاسماء المتميزة بحسبها ايضا غير متناهية وان كانت ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء
كما ترجع مظاهرها ايضا الى اصول متناهية وهي الاجناس والانواع مع عدم تناهي الاشخاص التي تحتها وعلى الحقيقة فما ثمة الا حقيقة واحدة مطلقة
هي حقيقة الحق سبحانه تقبل جميع هذه النسب والاضافات المذكورة التي تكنى عنها بل منها الذات المتلبسة بها بالاسماء الالهية والحقيقة تعطي ان
يكون لكل اسم يظهر من الاسماء الالهية الذاهبة الى اللاتناهي بحسب خصوصياتها حقيقة معقولة متميزة عن الذات في العقل تتميز ذلك الاسم بها اي
بتلك الحقيقة عن اسم آخر يشاركه في الذات وتلك الحقيقة المعقولة التي بها يتميز اسم عن آخر بل الذات متلبسة بها هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك
من جميع الاسماء يعني الذات المطلقة كما ان الاعطيات بضم الهمزة وتشديد الياء جمع اعطية تتميز كل اعطية عن غيرها بالتشخص وخصوصيتها وان كانت

تلك الاعطيات متنوعة عن اصل واحد هو منبع الخيرات والكمالات وهو الذات الآلهية فمعلوم ان هذه الاعطية ما هي هذه الاعطية الاخرى بسبب ذلك التميز بين العطايا التي هي معلولات للاسماء هو تميز الاسماء التي هي علل لتلك العطايا اذ باختلاف العلل تختلف المعلولات ولو كان بمجرد التعين والتشخص فقط واذا كان الامر كذلك فما في الحضرة الآلهية لاتساعها وعدم انحصارها في حد معين شيء يتكرر لا من العطايا ولا من الاسماء المقتضية لها اصلا هذا الذي ذكرناه من اتساعها وعدم التكرار فيها هو الحق الذي يقول اي يعتمد عليه ولذلك قيل ان الحق لا يتجلى بصورة مرتين ولا في صورة لاثنين ويلزم منه القول بالخلق الجديد الذي اكثر الخلايق في لبس منه كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وهذا العلم يعني علم الاعطيات والمنح والهبات كان علم شيث عليه السلم وروحه اي روح شيث هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا العلم من الارواح الكاملين ماعدا روح الخاتم فانه لا يأتيه المادة اي مادة هذا العلم الا من الله سبحانه لا من روح من الارواح بل من روحه اي روح الخاتم يكون المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم لا يعقل ذلك الامداد من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري فهو اي الخاتم من حيث حقيقته الروحانية ورتبته الكمالية الاحاطية عالم بذلك الامداد كله بعينه اي بنفسه من حيث ما هو جاهل اي بذلك الامداد من حيث تركيبه العنصري يعني ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكمالية الاحاطية جامع بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون معروضهما حقيقته المطلقة من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من المقابلات وان كان علة عروض كل منهما امرا آخر فان العلم ناش من جهة تجرده الروحاني والجهل من جهة تركيبه العنصري وذلك لا يستلزم تعدد حيثيات المعروض في معروضيته فيختلف ولو بالاعتبار فهو العالم الجاهل فيقبل باعتبار حقيقته المطلقة ورتبته الكمالية الاحاطية الاتصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافي فيه بين العلم والجهل كما لا تنافي بين الزوجية والفردية في العدد وبين السواد والبياض في اللون وبين الحقية والخلقية في الوجود المطلق كما يقبل الاصل وهو الهوية الاحدية الواحدية الجمعية الاتصاف بذلك المذكور من الاضداد كالجليل والجميل في الصفات الحقيقية وكالظاهر والباطن والاول والآخر في الصفات الاضافية وانما جعلها اصلا للخاتم لانه مخلوق على الصورة الآلهية فكما ان الاصل يقبل الاضداد من جهة واحدة فكذلك الفرع اذا تحقق به قال الشيخ رضي الله عنه في الفصل الاول من اجوبة الامام محمد بن علي الترمذي قدس الله تعالى سره واما العطية المعرفة الذوقية فهو انه اي الحق سبحانه ظاهر من حيث ما هو باطن وباطن من حيث ما هو ظاهر واول من حيث هو آخر وكذلك القول في الآخر لا يتصف بالنسبتين مختلفتين كما يراه ويعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر ولهذا قال ابو سعيد الخراز قدس سره وقد قيل له بما عرفت الله تعالى قال بجمعه بين الضدين ثم تلا هو الاول والآخر والظاهر والباطن فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين ما صدق قوله بجمعه بين الضدين ولو كانت معقولية الاولية والآخرية والظاهرية والباطنية في نسبتها الى الحق معقولية نسبتها الى الخلق لما كان ذلك مدحا في الجناب الآلهي ولا استعظم العارفون بحقائق الاسماء ورود هذه النسب بل يصل العبد اذا تحقق بالحق ان ينسب اليه الاضداد وغيرها من عين واحدة لا يختلف فيه وهو اي الخاتم عينه اي عين الاصل وليس غيره حقيقة فان الوجود المقيد هو المطلق مع قيد التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول ساير التعينات وضيقه عن الاتصاف بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك واتسق حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويدري لا يدري ويشهد لا يشهد كما ان الاصل يعلم في مرتبته الاحدية ومظاهره الكمالية ولا يعلم في مرتبة ظهوره بصور الجاهلين وكذلك الباقي وبهذا العلم اي بسبب علم الاعطيات والمنح والهبات علمنا ذوقا

وجدانا سمي شيث عليه السلم باسمه لان معناه بالعبرانية هبة الله فلما كان عالم الهبات سبحانه كان له نوع ملابسة بهبة الله مع انه عين هبة من الله لآدم فسمي به لهذا المعنى فبيده وفي قبضة تصرفه مفاتح العطايا الوهبية وهو مظهريته للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميز بعضها عن بعض بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يختص به ونسبتها اي خصوصياتها المتعينة بالنسبة الى القابليات الاعيان الثابتة فان لكل عين قابلية لعطاء يختص بها وانما جعل بيده مفاتح العطايا فان الله سبحانه وهبه لآدم اول ما وهبه اعطاه سلالة بل ان حاله وحاله من الوهاب عنده فهو هبة بل ان يهب من يكون بعده الا منه في مظهرية العلوم الوهبية والعطايا المتنوعة في حقيقة آدم ملقيا اياها الى ارواح المستعدين فوهبه الله لآدم وجعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه لانه لولده سرا به اي مستور موجود فيه بالقوة فخرج بصورة النطفة الملقاة في الرحم واليه عاد بصورة انسان ذا اخلاق حده وحقيقته فما اتاه غريب من خارج وذلك ظاهر من عقل الحقايق وادركها عن الله لا من عند نفسه بفكره ونظره وكل عطاء يقع في الكون جار على هذا المجرى فانه لا يأتي المعطى له الا منه لا من خارج فانه ما ثم الفيض عينه الثابتة وذلك العطاء الايامه اصلا فما في احد من المعطاهم من الله المعطى شيء بل الله يظهر ما كان مستورا موجودا فيه بالقوة ولا في احد من سوى نفسه شيء بل ما يظهر فيه الا ما كان مستورا فيه وان تنوعت عليه اي على ذلك الشيء الصور بحسب تنوع استعداده الاحد المعطى لها فما في اي صورة كان ذلك الشيء لا يكون من سوى نفس المعطى له اي على ذلك لا احد فمن اي صورة وصل اليه ذلك الشيء فهو من نفسه فان تلك الصورة كانت موجودة فيه بالقوة ثم ظهرت فيه بالفعل بعد تحقق شرائط ظهورها فما فاض عليه من سوى نفسه ولا يخفى ان ذلك انما هو باعتبار الفيض المقدس لا الاقدس فلا يناقض ما سبق من ان الامر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه وما كل احد من اهل الله يعرف هذا الحكم يعني انه ما في احد من الله ولا من احد سوى نفسه شيء وان الامر يعني امر العطاء في الكون كله جار على ذلك المجرى الا آحاد من اهل الله فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فانه عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون الموحدون وخاصتهم السالكون السائرون اليه تعالى وخاصة الخاصة المتحققون بقرب النوافل وخلاصة خاصة الخاصة المتحققون بقرب الفرائض وصفاء الخلاصة اي صفوتهم صاحب مقام قاب قوسين الجامع بين القربين وعين الصفاء اي المختار من هو لاء الصفوة صاحب مقام او ادنى العزيز المقيد بالجمع اي القابل للدوران في المقامات الثلث من غير تقيد بواحد منها وهذا خاصة نبينا صلوات الله وكل ورثته فان صاحب كشف شاهد صورة في عالم المثال المقيد او المطلق تلقى تلك الصورة اليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه اي تعطيه ما لم يكن قبل ذلك المذكور من مشاهدة الصورة في يده فتلك الصورة عينه لا غيره فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ ثمرة غرسه فانه قد يحصل كثيرا لما يرى اهل الله ارواح الماضين من الانبياء والاولياء في الوقائع والمقامات في صور حسنة تلقي اليهم علوما ومعارف ليست عندهم ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في صدر الكتاب من المبشرة التي رأى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة تلقى الى صاحب الكشف ما ليس عنده فتلك الصورة عينه لا غيره فكيف معنى عينية الصورة للكاشف والقائها عليه ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة في غيب نفسه المستعدة لظهورها فظهرت عليه متصفة باحكام ما عليه مرآة من السعة والصفاء والاستواء وغيرها ثم القت عليه من العلوم والمعارف ما بعضه استعداده لا غير فالمراد بقوله فتلك الصورة عينه لا غيره انها عينه لا من غيره عبر عنه بهذه العبارة مبالغة في انتسابها باحكامه وهذه الصورة التي يشاهدها صاحب الكشف تلقي اليه ما ليس عنده هي بعينها كالصورة الظاهرة منه اي من صاحب الكشف في الجسم الصقيل حال كونه في مقابلته وذلك

الجسم الصقيل ليس الى المرئى من الصورة فى الجسم الصقيل غيره الان المحل والحضرة التى راى فيها صورة نفسه تنقلب اليه اى يتوجه اليه ما لم يكن عنده فقوله
تمن اليه مفعول ثان للرؤية ينقلب صيغة مضارع من الانقلاب بهذا كانت معتمدة فى النسخ المقروة على الشيخ رضى الله عنه وهو خبران يعنى ان
الحضرة التى يرى فيها صورة ينقلب الصورة المرئية فيها وتحول بحقيقة تلك الحضرة وشيع تصحيفها فى بعض النسخ لحقيقة تلك الحضرة باللام التعليلية
اى لاقتضاء حقيقتها ذلك الانقلاب كما يظهر الشئ الكبير فى المرآة الصغير صغيرا فحقيقة المرآة الصغيرة يقتضى انقلاب صورة الكبير الى الصغير
وكما يظهر الشئ الغير المستطيل فى المرآة المستطيلة مستطيلا كظهور الوجه فى السيف المصقول والغير المتحرك فى المرآة المتحركة متحركا كالماء
المتحرك فانه يظهر فيه الساكن متحركا وقد تعطيه المرآة انعكاس صورة الخارجية من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت قدمه
وقد تعطيه عين ما يظهر فى المرآة منها اى من صورة الخارجية فمن بيان للموصول اى تعطيه عين صورة الخارجية التى تظهر فى المرآة
من غير تغير فيقابل اليمين منها اى من الصورة الظاهرة فى مرآة اليمين من الرائى كما اذا كانت المرائى متعددة فانها اذا ظهرت صورة
الرائى فى مرآة مقابلة لمرآة اخرى فلا شك انه يظهر صورة فى المرآة الثانية لصورة الاصل لان عكس العكس انما يكون لصورة الاصل
وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب فى المرائى بمنزلة العادة فى غلبة الوقوع وكثرته فى العموم فان عامة الرائين انما يرون صورهم
لدى استقبالهم ومواجهتهم للمرائى وبخرق وهو بمنزلة العادة اى بخلافه فيقابل اليمين اليمين فى بعض المرائى كما عرفت عند
تعدد المرآة ويظهر الانعكاس فى بعض آخر كما اذا كانت المرآة على خلاف العادة فوق راس الرائى او تحت قدمه كما مر
قيل ظهور الكبير فى المرآة الصغيرة ضرب مثال لظهور الحق فى كل عين بحسبه وظهور غير المستطيل فى المستطيلة ضرب مثال
لظهور الحق سبحانه فى عالم الامر فانه لطول باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير المتحرك فى المتحركة ضرب مثال لظهوره سبحانه
فى الامور المتصرفة المتجددة آنا فآنا وانعكاس الصورة فى المرآة اذا كانت تحت الرائى فى الوضع ضرب مثال لظهور الحق فى
الخلق خلقا وانعكاسها فيها اذا كانت فوق الرائى ضرب مثال لظهور الخلق فى الحق حقا وتقابل اليمين لليمين ضرب مثال لظهور
الحق فى الانسان الكامل كاملا ولليسار ضرب مثال لظهوره فى غير الانسان الكامل غير كامل ولا يخفى عليك ان هذه التطبيقات
وان كانت صحيحة مليحة فى نفسها لكن لا يلايم المقام فان الكلام فى اختلافات صور صاحب الكشف بحسب الحضرات المتجلى فيها لا فى
اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها وهذا الذى ذكرناه كله من تنوعات اختلاف الصور الفائضة على صاحب الكشف المنزلة
ما سبق من ضرب المثال من اعطيات الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها منزلة المرايا فكما ان الظاهر فى المرايا تنقلب بحسبها فكذلك
انقلابات صور صاحب التجلى بحسب الحضرة المتجلى فيها لصاحب الكشف فمن عرف من اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات
منفصلا عرف العطايا المقبولة وقبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلته التامة وما كل من عرف تلك العطايا وقبوله
اياها يعرف منفصلا استعداده السابق على القبول الا بعد القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوقا بالعلم باستعدادها الخصوص
وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا لامر ما الا ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا يقوى عقولهم بالنظر
على ادراك الحقايق على ما هى عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء وزعموا ان مشيته يمكن ان تتعلق بكل ما هو
ممكن فى نفسه جوزوا على الله سبحانه ما يناقض الحكمة وما هو الامر عليه فى نفسه من اعطائه بعض الاشياء اعطيات لا يستعدها كتنعيم
من يستعد العذاب وتعذيب من يستحق النعيم وليس الامر كذلك فان الله سبحانه ما تعلقت مشيته ازلا بتعيين الاعيان

الثابتة واستعداداتها الا بحسب ما اقتضته الشؤون الذاتية والنسب الاصلية وبعد ما تعينت الاعيان ما تعلقت
مشيته بوجودها واحوالها التابعة لوجودها الا بحسب استعداداتها الكلية وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه
وان كان فعالا لما يشاء لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا بحسب استعدادات الاشياء فلا يرحم فى موضع
الانتقام ولا ينتقم فى موضع الرحمة ولهذا اى لضعف ما يراه هذا البعض وتجويزهم على الله سبحانه ما يناقض الحكمة عدل بعض
النظار الى نفى الامكان فان منشا ما ذهبوا اليه انما هو الامكان ما يناقض الحكمة فلما ظهر على بعض النظار ضعف مذهبهم نفوا ما هو
منشاؤه فذهبوا الى نفى الامكان واثباتا للواجب بالذات وبالغير والمحقق من هذه الطايفة يثبت الامكان الذى
هو تساوى نسبة صور معلوميات الاشياء الى الظهور وعدمه فى العين ولا ينفيه مطلقا كالفرقة الثانية من اهل النظر ويعرف
حضرته اى حضرة الامكان ومرتبته وانه فى اى حضرة يعرض للاشياء وهى الحضرة العلمية فان العقل اذا لاحظ الاشياء
من حيث انفسها مع قطع النظر عن اسبابها وشرايطها يساوى عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها
وشرايطها حكم بوجوب وجودها فلا يثبت الامكان مطلقا كالفرقة الاولى من اهل النظر ويعرف الممكن ما هو الممكن
وهو الوجود المتعين فانه من حيث تعينه ممكن وان كان بحسب الحقيقة واجبا ويعرف ايضا من اين هو ممكن اى من اية نسبة
الالهية اقتضت صفة امكانه وهى نسبة تقدسه سبحانه عن التقيد بالصفات المتقابلة كالظهور والبطون والاولية والآخرية
وغيرها ومن اى اعتبار وحيثية هو ممكن وهو اعتباره من حيث نفسه من غير ملاحظة اسبابه وشرايطه وهو اى الممكن بعينه
واجب بالغير لكن من حيث النظر الى اسباب وجوده وشرايطه ويعرف ايضا انه من اين صح عليه اى على الغير مع وحدة الوجود
اسم الغير الذى اقتضى له اى للممكن الوجوب ولا يعلم هذا التفصيل علم شهود وتحقق الا العلماء بالله وهم طائفة خاصة فانهم يعلمون ان الوجود
الحق من حيث ذاته واجب ومن حيث تعيناته فى الحضرة العلمية ممكن يتساوى نسبة هذه التعينات العلمية الى الظهور فى العين وعدم
الظهور فيه اذا لوحظت من حيث انفسها كما تساوى نسبة سبحانه من حيث ذاته المطلقة الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من
حيث اسباب ظهورها وشرايطها فهى واجبة بها وهذه التعينات يغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها وان اتحد الكل بالكل من
حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها متميز مخصوص للوجود الواحد يغاير الآخر بخصوص
والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر فى الجزء ولا فى الكل
مع كونه فيهما عينهما وعلى قدم شيث عليه السلم بل على قلبه فى الهيولى للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية يكون آخر مولود يولد فى النوع
الانسانى لان مراتب الوجود دورية فكما ان شيث عليه السلم الذى كان اول مولود من سلسلة اولاد آدم المنتهية الينا كان
محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغى ان يكون آخر مولود ايضا كذلك ليتم الدايرة بانطباق آخرها على اولها وهو حامل اسراره
من علومه وتجلياته لما ذكرنا وليس يولد بعده ولد آخر فى هذا النوع الانسانى فهو خاتم الاولاد ويولد معه فى بطن واحد اخت له
كان شيث عليه السلم ايضا كان كذلك فان حواء كانت تلد لآدم فى كل بطن ذكرا وانثى فيخرج اخته قبله ويخرج هو بعدها لانه لو لم يتأخر
عنها فى الولادة لم يكن خاتم الاولاد وشبه ان يكون ولادة شيث عليه السلم مع اخته بعكس ذلك ليكون اول مولود ويكون رأسه
عند رجليها ويكون مولده بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسرى بعد ولادته العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة

ويدعوهم الى الله فلا يجاب في هذه الدعوة فاذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم فهم حيوانات في صورة الانسان
لاظهار كمال الحقايق الحيوانية الطبيعية البهيمية والسبعية في الصورة الانسانية تماما كما يقتضيه الطبيعة من حيث هي هي من غير وازع
عقلي او مانع شرعي لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة اي تصرف شهوة مجردة عن العقل والشرع.
فعليهم تقوم الساعة ويخرب الدنيا وينتقل الامر الى الآخرة. اعلم ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الاولاد غير خاتم الولاية
فان خاتم الولاية المقيدة عند الشيخ هو الشيخ نفسه وخاتم الولاية المطلقة هو عيسى عليه السلم كما اوما الى الاول وصرح بالثاني في
مواضع متعددة من كلامه ولا يخفى ان هذه القصة لا تنطبق على حال واحد منهما ومن حمله على خاتم الولاية المطلقة فكان منشأ حمله انه
لما كان خاتم الاولاد وحاملا لاسرار شيث عليه السلم لابد ان يكون من الاولياء واذا كان من الاولياء ولم يولد بعده ولد آخر
يلزم ان يكون خاتم الاولياء وليس الامر كذلك فانه يمكن ان يكون تحققه بالولاية قبل نزول عيسى عليه السلم وظهوره بالولاية ويكون
نزول عيسى عليه السلم في زمانه او زمان من بقي من مؤمني زمانه بعده ولا يتحقق احد بعده بالولاية فيكون خاتما للولاية ثم اعلم ان
مقصود الشيخ رضي الله عنه من هذا الكلام بيان بدء افراد النوع الانساني وختمهم وغير ذلك مما يتعلق به فحمل كلامه على ما يكون في
النشأة الانسانية على سبيل المضاهاة لما ذكره خروج عن المقصد فلهذا لا نشتغل به. فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية السبوح
بمعنى المسبح اسم مفعول كالقدوس بمعنى المقدس ومعناه المنزه عن كل نقص وآفة ولما كان الغالب على نوح عليه السلم تسبيح
الحق وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يقابلهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية ولما كان بعد مرتبة المبدأية
والمعتبنة مرتبة الارواح المجردة والاملاك النورية التي من شأنها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك
اردف الحكمة النفثية بالكلمة السبوحية وقال اعلم ان التنزيه سواء كان من النقايص مطلقا او من الكمالات الخلقية عند اهل الحقايق
العارفين بالامور على ما هي عليه في الجناب الالهي المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عين التقييد والتحديد فانه تخصيص وتقييد للحق
سبحانه بما عدا ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل منشأ تنزيهه الجهل بما ورد في الشرايع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما واما عالم لكنه صاحب
سوء ادب بنفي ما اثبته الحق سبحانه على السنة رسله ويرد ما ورد دالا على التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل الذي يستحسنه عقله
العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه ولكن اذا اطلقاه اي جعلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب
وقالا به كذلك مطلقا واما اذا خصصاه بالمراتب الالهية واثبتا التشبيه في المراتب الكونية فتنزيههما واقع على ما هو فالقايل بالشرايع
العالم بها المؤمن بما جاء به النبي اذا نزه الحق سبحانه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب التشبيه ورد ما ورد دالا على
مراتب التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل والتوجيه فقد اساء الادب واكذب الحق تعالى والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر
بتلبسه بالاساءة وهذا التكذيب ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفايت وهو كمن آمن ببعض وهو مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام
التشبيه لا سيما وقد علم على البناء للمفعول او للفاعل ان السنة الشرايع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت به
في العموم اي في فهم عموم الخلايق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به وادرجت على اهل الخصوص والاعلى منهم كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات
ذلك اللفظ مهما لم يردفها عن تعيين وجه مخصوص باي لسان كان ذلك اللفظ عربيا او غير عربي ولكن ينبغي ان يفهم في وضع ذلك اللسان
لا في وضع لسان آخر فلا يعتبر في الكلام العربي الحاكمة بينهم بحسب وضع لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة الى العموم المفهوم

الاول وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان للحق في كل خلق سواء كان من العوام او الخواص ظهورا خاصا واستعدادا
معينا لفهم ما يفهم فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص يعمه وساير وجوه اللفظ وهو الظاهر في كل مفهوم
يتجلى به على افهامهم بحسب استعداده وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم كله صورته وهويته اي صورته التي هي عين هويته
فان هويته المطلقة اذا ظهرت بذاتها مقيدة باحوالها بها باعتبار تقيدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا معنى قوله
وهويته فالقايل بان العالم صورته وهويته فالقايل بان العالم صورته يشهده عيانا في كل صورة ويراه ظاهرا في كل مظهر
فلا يكون باطنا عنه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو
اي العالم هو الاسم الظاهر له سبحانه كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصور المختفي فيها روح ما ظهر من الصور فهو اي
الحق سبحانه من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن فنسبته لما ظهر اي لما ظهر من صور العالم في التدبير والتصرف نسبة الروح
المدبر للصورة اي الى الصورة التي يدبرها الروح فاللام في الموضعين بمعنى الى فالحق سبحانه له ظاهر وباطن وكل ما له
ظاهر وباطن يجب ان يؤخذ في حده ظاهره وباطنه فيؤخذ في حد الانسان مثلا باطنه الذي هو روحه المجرد وظاهره
الذي هو بدنه العنصري فان الانسان عبارة عن احدية جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم يحصل المقصود وكذلك كل محدود
غير الانسان اذا كان له ظاهر وباطن ينبغي ان يؤخذ في حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعني كل
حد مأخوذ في حده فما لم يجمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو محدود يحد صورة من صوره وحد كل صورة من تفاصيل
اجزاء حد ذي الصورة وصور العالم لا تنضبط تحت حد وحصر ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها اي من صور العالم
الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة فكذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده اي حد الحق الا ويعلم حد كل صورة من صور العالم
وهذا اي العلم بحد كل صورة من صور العالم محال حصوله لعدم تناهي تلك الصور فحد الحق محال ولما قدح القول في المنزه بان تنزيه
العقل انه ناقص المعرفة لكونه مقيدا للمطلق اراد ان يشير الى ان المشبه ايضا كذلك فقال وكذلك من شبهه مطلقا
وما نزهه فقد قيده بما عدا صور التنزيه وحدده به وما عرفه على ما هو عليه في نفس الامر ومن جمع في معرفته بين التنزيه و
التشبيه ونزل كلا منزلته ووصفه اي الحق تعالى بالوصفين اي التنزيه والتشبيه على الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع
التعينات بحقيقته الواحدة التي بها احد والمشبه بكل شيء باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في كل متعين وانما قال على الاجمال لانه
يستحيل ذلك اي وصفه بالوصفين على التفصيل لان وصفه التفصيلي انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم وليس ذلك
مما تفي به القوة البشرية لعدم الاحاطة بالفعل بما في العالم من الصور لكثرتها بحيث لا يدخل تحت الاحاطة ان كان المراد الصور
الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها ان كان المراد اعم فقد عرفه اي الحق سبحانه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه ايضا مجملا لا على
التفصيل لعدم الاحاطة المذكورة فان رتبة الانسانية الكمالية مشتملة على جميع صور العالم ولذلك الاشتمال ربط النبي صلى الله
عليه وسلم معرفة الحق سبحانه بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن معرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك
الاشتمال ايضا سوى الحق سبحانه بين اراءة آياته في الآفاق وبين اراءتها في الانفس وجعل كل منهما سببا في افادة معرفته
فقال سنريهم آياتنا في الآفاق اي صور تجلياتنا في الاكوان وهو اي الآفاق ما خرج عنك اي صورة اذ لا خارج عنك معنى [illegible]

كل احد منهما على ان كل نفس داخلة في الآفاق بالنسبة اليه وافرد الضمير وذكر نظرا الى الخبر اوبنا على ان معنى الجمعية غير مقصود وكذا
الحال في قوله في انفسهم وهو اى الانفس عينك حتى يتبين لهم اى للناظر منهم المتفكر في تلك الآيات او الشاهد اياها لا المعرض الغافل
وللتنبيه على هذا المعنى غير اسلوب الخطاب وفي بعض النسخ اى للناظرين لكنه يخالف النسخة المقروة على الشيخ المصـ واسلوب الافراد
الذى اختاره اولا انه اى الله سبحانه هو الحق المتجلى في الآفاق وفي الانفس باسميه الظاهر والباطن وعلل التبين بقوله
من حيث انك بروحك وجسدك بل بعينك الثابتة ايضا صورته باسمه الظاهر وهو باسمه الباطن المطلق روحك فليس في الانفس
الا اسماؤه الظاهر والباطن وكذلك في الآفاق الا انه لم يتعرض له لان مقصوده من ذكر الآية تاكيد الحديث النبوى ولا ذكر
فيه للآفاق فانت بل الآفاق ايضا له اى للحق سبحانه كالصورة الجسمية لك اى للروح فتعين بهذا الاعتبار اسم
الظاهر وهو سبحانه لك بل للآفاق ايضا كالروح المدبر لجسدك فتعين بهذا الاعتبار اسم الباطن والحد المنطبق عليك مثلا
يشمل الظاهر والباطن منك ويؤخذان فيه ولا يقتصر على احدهما فان الصورة الباقية بعد زوال الروح او اذا زال عنها الروح المدبر
العالم بقى انسانا حقيقة فلا يصح الاقتصار في حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اى في الصورة الباقية انها صورة تشبه صورة
الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة في انتفاء اسم الانسانية عنها ولا ينطلق عليها اى على الصورة الباقية كما على
الصورة الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على المشابهة لا بالحقيقة لعدم صدق حده عليه وكذا لا يصح الاقتصار في حدك
على باطنك وهو الروح فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح والبدن لا الروح المجرد فقط وعلى هذا القياس
حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان يقتصر فيه على الظاهر او الباطن فقط كما فعله اهل التشبيه فقط الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرقا
فانه يمكن مفارقة روحك عن جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز
وصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا مع بقائها موجودة فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه بخلاف جسد الانسان
فان حيوته بالروح لا وجوده فبزواله تزول الحيوة عن الجسد لا الوجود فحد الالوهية له اى للعالم الذى هو الاسم الظاهر
بالحقيقة لعدم زوال الاسم الباطن عنه لا بالمجاز كما هو حد الانسان لصورة البدنية اذا كان حيا فان صدق حد الانسان
واطلاق اسمه عليها حينئذ يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما ان صورة الانسان تثنى بما فيها يعنى بلسان حركاتها
وادراكاتها وخواصها وكمالاتها على روحها الذى به حيوتها ونفسها الناطقة المتعلقة بها وعقلها المدبر لها فان اعضاء الانسان
وجوارحه اجسام لولا روحها لم يتحرك ولم يدرك شيئا ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق
والوفاء فهى تثنى على روحها بهذه الصفات الجميلة كذلك جعل الله صور العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم اذ كنا محجوبين
غير مكشوفين لانا لا نحيط عند الحجاب بما في العالم اى بشئ مما في العالم من الصور احاطة تؤدينا الى فهم سماع ما يجرى على السنتها في
مراتبها الحسية والمثالية والروحية واما اذا من الله سبحانه بالكشف عن تلك الصور والاحاطة بها فقد نعلم السنتها ونفقه
تسبيحها قال الشيخ رضى الله عنه في آخر الباب الثاني عشر من الفتوحات المكية المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت
عن ادراك اهل الكشف اياها في العادة فلا تحس بها مثل ما تحسها من الحيوان فالكل عند اهل الكشف حيوان ناطق غير ان هذا
المزاج الخاص يسمى انسانا لا غير ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا

منها وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان وقال في موضع آخر منه وليس هذا التسبيح بلسان الحال
كما يقوله اهل النظر ممن لا كشف له وقال رضى الله عنه في جواب السؤال الرابع والخمسين فاما حديث الله في الصوامت فهو عند
العامة من علماء الرسوم حديث حال اى يفهم من حاله كذا وكذا حتى انه لو نطق بما فهم هذا المعنى منه قال العوم فمثل قالت الارض
للوتد لم يشقنى قال الوتد لها سل من يدقنى فهذا عندهم حديث حال وعليه خرجوا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده
وقوله انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها الآية حال واما عند اهل الكشف فيسمعون نطق كل شئ
من جماد ونبات وحيوان يسمع الميت باذنه في عالم الحس لا في الخيال كما يسمع نطق المتكلم من الناس فالكل اى كل صور العالم السنة
الحق ناطقة بالثناء على الحق سبحانه ولذلك قال الحمد لله رب العالمين يعنى الحمد الشامل كل حامدية ومحمودية خالص لله لانه كل
فيه احد فكل ثناء من كل مثن يكون منه لانه لسان من السنته وكذا الكل ثناء على كل مثنى عليه يكون عليه لانه بعض من صور تجلياته
والى هذا اشار بقوله اى اليه يرجع عواقب الثناء مبنيا للفاعل كان او للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان لبعض الاثنية
والمحامد حالة في بادى نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية تعقب الحالة الاولى بعد امعان النظر وظهور نور
الكشف والمراد بعواقب الثناء الاثنية والمحامد الغير الملحوظة باعتبار الحالة الاولى ولا شك ان الكل لهذا الاعتبار
راجع الى الحق تعالى لانه هو المثنى والمثنى عليه جمعا وتفصيلا فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا للحق سبحانه بصور التنزيه
وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا له سبحانه بحصره في صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه
وجمعت بينهما من غير تقييد بواحد بل ولا بالجمع ايضا كنت مسددا اسددك الله على سواء الطريق ان كان اسم فاعل وكنت اماما
يقتدى به في المعارف سيدا مطاعا فيما امر به ونهى فمن قال بالاشفاع اى بجعل الحق الزوج شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا الخلق
مع الحق في الوجود ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده في الوجود ولم يثبت معه غيره كان موحدا فاياك والتشبيه
باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به ان كنت ثانيا اى قايلا بتثنية الحق والخلق بل ينبغى ان يجعل الخلق من صور تجلياته لا موجودا
في حد ذاته واياك والتنزيه عن الخلق ان كنت مفردا اى حاكما بتفرده بل ينبغى ان يكون حكمك بتفرده باعتبار انه متفرد بالوجود في
مرتبتى جمعه وتفصيله لا موجود غيره فما انت هو لتقيدك واطلاقه واحتياجك وغناه بل انت هو لانك في الحقيقة عينه وهويته الظاهرة
وتراه في عين الامور مسرحا اى مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما حالان من ضمير المفعول ان كانا اسمى مفعول وقد يسبق
معناه وعن ضمير الفاعل ان كانا اسمى فاعل اى حاكما باطلاقه في حد ذاته ومقيدا له بحسب ظهوراته ووقع في بعض النسخ عيون الامور
مسرحا ومقيدا وعلى هذا يكون مسرحا من الاسراح لا من التسريح ليصح الوزن وكذا ينبغى ان يكون فان المصرع الاخير على النسخة
الاولى ليس على وزن ساير المصاريع كما لا يخفى على من له معرفة بالعروض قال تعالى ليس كمثله شئ فنزه على ان يكون الكاف زايدة فيفيد نفى
المثل فيكون تنزيها او شبه بناء على ان نفى مثل المثل يستلزم نفى المثل فانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه وقال وهو السميع
البصير فشبه باثبات السمع والبصر له كما انهما ثابتان للخلق فيكون تشبيها قال تعالى ليس كمثله شئ فشبه وثنى اى حكم بالاثنينية على ان
يكون الكاف غير زايدة فيفيد اثبات المثل وتثنية الحق به وقال وهو السميع البصير فنزه حيث حصر السمع والبصر فيه فلا يثبتهما للخلق فيهما
وافرد اى حكم بتفرده بها لو ان نوحا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين دعوتى التنزيه والتشبيه كما في هذه الآية ولم يقتصر على الدعوة

الى التنزيه الصرف او التشبيه الصرف لاجابوه لمناسبة بواطنهم التنزيه وظواهرهم التشبيه لكن لم يجمع بينهما بل فرق فدعاهم
جهارا الى الاسم الظاهر والتشبيه ثم دعاهم اسرارا الى الاسم الباطن والتنزيه فلم يجيبوه كما يشير اليه الشيخ رضي الله عنه ثم قال الكم
استغفروا ربكم اى اطلبوا منه ستر وجوداتكم وذواتكم وصفاتكم بوجوده وذاته وصفاته انه كان غفارا كثير الستر لهذه الذنوب ثم
شكا الى ربه وقال دعوت قومي ليلا من حيث حقايقهم الباطنة الى التنزيه ونهارا من حيث حقايقهم الظاهرة الى التشبيه فلم يزدهم دعائى
الا فرارا او نفورا مع دعوتهم اليه وذكر نوح عليه السلم انهم تصامموا عن دعوة الى التنزيه حيث جعلوا اصابعهم فى آذانهم واستغشوا
ثيابهم لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوة فتصامموا عنها لئلا يجب عليهم اجابتها وكان هذا العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصلية وان لم
يعلموا بما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلماء بالله واسمائه وصفاته او العلماء به لا بما فهم ما اشار اليه نوح عليه السلم فى حق قومه
من الثناء عليهم معنى بلسان الذم صورة وعلموا اى العلماء بالله وفى النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف
على قوله علم العلماء عطف تفسير فان فيه بيان الثناء عليهم بلسان الذم انهم اى قوم نوح عليه السلم انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان بين
التنزيه والتشبيه فتارة دعاهم الى التنزيه وتارة الى التشبيه ولم يجمع بينهما والامر فى نفسه قرآن وجمع بينهما فان التنزيه انما هو باعتبار
الاسم الباطن والتشبيه باعتبار الاسم الظاهر وهو سبحانه باطن فى عين ظاهريته وظاهر فى عين باطنيته لا افتراق وتميز بينهما ومن
اقيم فى القرآن والجمع بين التنزيه والتشبيه وان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصلية المغيرة بالامور العادية كما كانت
لقوم نوح عليه السلم فان كل من له جهة روحانية وجهة جسمانية فهم ممن اقيم بحسب فطرته الاصلية فى القرآن وان غلبت عليه احدى
الجهتين لا يصغى الى الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصلية وان كان اى المقيم فى الفرقان بحسب الفطرة فيه اى فى الفرقان بحسب
الامور العادية الخارجة عن فطرته فان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وانما لم يصغ الى الفرقان فان القرآن يتضمن الفرقان
تضمن الكل للاجزاء والفرقان لا يتضمن القرآن فالجزء لا يتضمن الكل فالقرآن اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية ان لا
يميل الى المفضول مع وجود الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصاممهم عن دعوته الى الفرقان انما كان لكونهم مقيمين بحسب
فطرتهم وان لم يشعروا بذلك فى القرآن فذكر فرارهم وتصاممهم وان كان بحسب الظاهر ذما لهم فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم ولهذا اى
لكون القرآن اكمل من الفرقان ما اختص بالقرآن وما فاز به الا محمد صلى الله عليه وسلم بالاصالة وهذه الامة التى هى خير امة اخرجت للناس
بالمتابعة والمراد بالقرآن الذى اختص به النبى صلى الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية الجامعة بين التنزيه
والتشبيه وساير المتقابلات بحيث لا يغلب احد المتقابلين على الآخر فى مرتبة من المراتب لا مجرد الجمعية الفطرية المذكورة آنفا
فانها مشتركة بين جميع الافراد الانسانية فليس كمثله شيء اى فقوله تعالى ليس كمثله شيء الى آخره يجمع الامرين اى التنزيه والتشبيه
فى امر واحد اى آية واحدة وهى مجموع تلك الآية او كلام واحد وهو كل واحد من نصفيها وقوله يجمع الامرين بصيغة المضارع كذا
وقع فى النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه ويوافقه نسخة شرح الجندى رحمه الله وفى بعض النسخ فجمع بصيغة الماضى مصدرا بالفاء
مبنية للفاعل والمفعول ويوافقه نسخة شرح القيصرى اى فما اتى به محمد صلى الله عليه وسلم قوله ليس كمثله شيء الى آخره فجمع فيه امر التنزيه والتشبيه
فى آية واحدة او كل من جزئيها فلو ان نوحا عليه السلم اتى بمثل هذه الآية اى بما يماثلها لفظا وعبارة فى الدلالة على التنزيه والتشبيه معا
اجابوه كما اجاب امة محمد محمدا صلى الله عليه وسلم فانه اى محمدا صلى الله عليه وسلم شبه ونزه اى جمع بين التشبيه والتنزيه فى آية واحدة بل فى

نصف آية فلو جمع نوح عليه السلم ايضا كذلك اجابه قومه ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانياتهم وانما جعلنا الليل اشارة
الى هذه الجهة فانها اى عقولهم وروحانياتهم وانما جعلنا الليل اشارة الى هذه الجهة فانها اى عقولهم وروحانياتهم غيب غير مدرك
بالحس فيناسب ان يجعل الليل اشارة اليها لغيبوبة الاشياء فيه عن الحس ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثثهم فانها
شهادة فيناسب ان يجعل النهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلم دعاهم تارة من حيث عقولهم وارواحهم المجردة القدسية
المنزهة عن المواد الجسمانية الى التنزيه فانهم بهذا الاعتبار كانوا فى استعداد ادراك التنزيه ذوقا ووجدانا ودعاهم تارة
اخرى من حيث صورهم وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدين لادراكه ذوقا وما جمع نوح عليه السلم
بينهما فى الدعوة بان اداهما بعبارة واحدة ليفهم منها التنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه مثل ليس كمثله شيء ففرت
بواطنهم عن دعوته لهذا الفرقان المفهوم منها لانهم بحسب فطرتهم كانوا فى القرآن كما سبق فزادهم هذا الفرقان فرارا عن قبول دعوته
ثم قال نوح عليه السلم مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم على البناء للمفعول او الفاعل اى ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر
عنهم حقيقة الامر لا ليكشف لهم عنها وفهموا ذلك اى كون الدعوة للستر لا للكشف منه اى من نوح عليه السلم لذلك انهم جعلوا اصابعهم فى
آذانهم واستغشوا ثيابهم لئلا يصل لاسماعهم نداء دعاته اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا اصابعهم اى صور النعم
الجزوية الكونية التفصيلية التى هى فروع الايادى الكلية الالهية الجمعية فى آذانهم اى فى محال استماع ما دعاهم اليه من تلك الايادى
الكلية فحرموا بسبب اشتغالهم بها تلك النعم الجزوية عن الاقبال على قبول هذه الايادى الكلية واستغشوا ثيابهم اى استتروا
ثياب تعيناتهم وغشاوة انيتهم فلا يصل الى اسماعهم نداء دعاته اياهم الى المرتبة الجمعية ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور جماله فى المظاهر الكونية
وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم نوح عليه السلم اليها فاجابوا دعوته الى الستر بالفعل لا بلبيك وقوله اى فى ليس كمثله شيء كالنتيجة
لما قبله وتمهيد لما بعده اى فى هذا الكلام الذى هو نصف آية اثبات المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة ونفيه اى نفى المثل
والتنزيه على تقدير كونها زائدة او بناء على ان انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء المثل وبهذا النوع من الايجاز والجامعية فى الكلام
قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن نفسه انه اوتى جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم اى الكلمات الجامعة
بين المعانى الكثيرة متقابلة كانت او غير متقابلة فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه وتارة نهارا الى التشبيه كما
دعا نوح عليه السلم قومه كذلك بل دعاهم ليلا فى نهار اى الى التنزيه فى عين التشبيه كما دعا نوح عليه السلم قومه كذلك ونهارا فى ليل
اى الى التشبيه فى عين التنزيه وقال نوح عليه السلم فى بيان حكمة المقصود من الامر بالاستغفار لقومه يرسل السماء اى سماء الاسماء
الالهية والارواح القدسية عليكم مدرارا وهى اى المدرار من حيث ما ينزل منها من المعارف العقلية فى طور فهم المعانى الباطنة
عن المعانى الظاهرة والنظر الاعتبارى الذى يعبر فيه من المظاهر الى الباطن والصورة الى المعنى وفى بعض النسخ والنظر بالاعتبار والى
والمعنى واحد وانما فى طور فهم المعانى الظاهرة والنظر الغير الاعتبارى المقتصر على الظاهر فالمدرار هى السحاب الكثير الدرور ويمددكم باموال
اى بما يميل بكم اليه اى الى الحق سبحانه من التجليات الحبية والجواذب الجمالية فان المال انما سمى مالا لميل القلوب اليه فاذا مال بكم
اليه سبحانه واوصلكم الى مقام الفناء فيه وتجلى عليكم بالتجلى الذاتى رايتم صورتكم فيه اى فى الحق فمن تخيل منكم انه رآه اى الحق سبحانه
فما عرف الامر على ما هو عليه فان الحق سبحانه اجل من ان يرى صورة ومن عرف منكم انه رأى نفسه فى مرآة الحق او الحق فى مرآة نفسه

ولكن يبدو المرآة لا يحجب ما هو عليه في نفسه فهذا العارف لا الاول الذي هو صاحب التجلي وان كان هو ايضا صاحب الكشف والشهود
ولما كان اعتقاد الاول انه رأى الحق فيها لا لاحقيقة له بخلاف الثاني قال رضي الله عنه في الاول فمن تجلى دون الثاني ومن عرف
فهذا افهم الناس الذين هم اصحاب الكشف والتجلي فان من عداهم ليسوا بناس في الحقيقة الى عالم عارف بان المرئي انما هو صورته
في الحق لا الحق والى غير عالم يتخيل ان المرئي هو الحق سبحانه ثم اشار رضي الله عنه الى قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلم رب انهم عصوني
واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا فقال وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكري وقياسهم العقلي في معرفة الحق سبحانه
على ما جاء به الانبياء عليهم السلم موقوف علمه على المشاهدة العيانية والتجليات الذوقية الوجدانية بعيد عن نتائج الافكار
العقلية والقياسات البرهانية فلذلك لم تزدهم تلك النتائج الا خسارا اي ضياعا فما ربحت تجارتهم التي كان رأس مالهم
فيها العمر والاستعداد وما حصلوه به النتائج الفكرية فزال عنهم ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك لهم من رأس مالهم
الذي هو العمر والاستعداد وما حصلوا من النتائج الفكرية اما زوال رأس المال فلانهم اضاعوه في تحصيل الاباطيل واما
زوال ما حصلوه فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه في نفسه انقلب علمهم جهلا وانما قال يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله في الحقيقة انما هو لله
سبحانه وليس لغيره الا على سبيل التوهم والتخيل الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته اراد ان يشير الى تفاوت
حال المحمديين بانهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فاثبت في الملك لله تعالى والاستخلاف للمحمديين كما هو الامر عليه في
نفسه وجاء في قوم نوح الا تتخذوا من دوني وكيلا فاثبت الملك لهم اي لقوم نوح عليه السلم كما تقتضيه تخيلهم والوكالة لله فيه
اي في ذلك الملك فهم اي المحمديون مستخلفون بفتح اللام فيه اي في الملك وفي اكثر النسخ فيهم اي في انفسهم وفي كل ما لهم من الاملاك
فالملك لله تعالى وهم خلفاؤه ووكلاؤه في التصرف وهو اي الله سبحانه ايضا وكيلهم اي وكيل المحمديين لان الوكالة ثابتة في
الوجهين ثابتة في حقهم ايضا لقوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امروا بمتابعته
واذا كان الله سبحانه وكيلهم فالملك لهم ولكن ذلك الملك ملك الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة كما تخيله قوم نوح وبهذا
اي بكون الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد ملكا لله وبكون الحق وكيلا له فانه يقتضي ان يكون الحق ملكا للعبد فان للموكل
ان يتصرف في وكيله كما يتصرف المالك في ملكه كان الحق سبحانه ملك الملك بكسر الميم فيهما كما قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي
الحكيم الترمذي قدس الله تعالى سره في جملة سؤالاته التي سأل عنها الخاتم للولاية المحمدية قبل ولادة الشيخ المصنف رضي الله عنه بسنين
كثيرة فاجاب عنه الشيخ رضي الله عنه حيث اطلع عليها ويمكن ان يقال معنى قوله وبهذا اي باثبات الملك لكل واحد من الحق والعبد
كان الحق سبحانه ملك الملك فان العبد ايضا قد يملك الحق تعالى بل العبد المحض لا يملك الا اياه قال الشيخ في الباب التاسع
والاربعين واربعمائة من الفتوحات اعلم ان لا يملك المملوك الا سيده ولهذا يسمى الترمذي الحكيم الحق سبحانه ملك الملك غير سيده
لا يملك عبد فان العبد في كل حال يقصد سيده فلا يزال يتصرف سيده باحواله في جميع اموره ولا معنى للملك الا التصرف بالنهي
والشدة ومهما لم يتم السيد بما يطالبه العبد فقد زالت سيادته من ذلك الوجه واحال العبد على قيم ذاته وعرضيته وهو يحيل حال
يتصرف في سيده والكل عبيد الله تعالى فمن كان دقيق الهمة قليل العلم كثيف الحجاب غليظ الغطاء ترك الحق ولم يعبد عبد الحق فاتخذ الحق
في ربوبيته فخرج عن عبوديته هو وان كان عبدا في نفس الامر فليس هو بعبد مصطنع ولا محض فاذا لم تعبد احدا من عباد الله

كان عبدا خالصا لله تعالى فتصرف في سيده بجميع احواله فلا يزال الحق في شأن هذا العبد خلاقا على الدوام بحسب اشتغالاته
في الاحوال وقال ايضا في هذا الباب لقيت سليمان بن الذبيلي فاخبرني فيما سطر كانت بيني وبينه في العلم الالهي فقلت له
اريد ان اسمع منك بعض ما كان بينك وبين الحق من المباسطة فقال يا سطيع يوما في سري يا ملك فقال لي ان ملكي عظيم فقلت
له ملكي اعظم من ملكك فقال لي كيف تقول فقلت له مثلك في ملكي وليس مثلك في ملكك فقال صدقت فقال رضي الله عنه اشارة
الى التصريف بالحال والامر وهو ما قررناه وهذا قريب مما قاله ابو يزيد البسطامي قدس الله تعالى سره في مناجاته ملكي اعظم من
ملكك لكونك لي وانا لك وانا المملوك وانت ملكي وانت العظيم الاعظم وملكي انت فانت اعظم من ملكك وهو انا ثم انه اشار
رضي الله عنه الى معنى قوله تعالى حكاية عن شكاية نوح عليه السلم عن قومه ومكروا مكرا كبارا اي مكر قوم نوح عليه السلم في جواب
دعوته مكرا عظيما كما ان نوحا عليه السلم مكر بهم في الدعوة وذلك لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو واراءة للامر على غير ما هو
عليه في نفسه لانه اي المدعو ما عدم على البناء للفاعل يعني ما فقد الله سبحانه من البداية فيدعى الى الغاية فتجده فيها
او لانه اي الله سبحانه ما عدم على البناء للمفعول من البداية المدعو الى الغاية ليجده فيها بل هو عين المدعو حقيقة والمدعو اليه
كما هو عين المدعو والداعي فقوله ادعو الى الله يدل على فقدانه عن بعض هذه المراتب وهو على غير ما هو الامر عليه في نفسه فهذا
عين المكر وقوله على بصيرة اي على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعي والمدعو منه اي هذا القول او الداعي او الله سبحانه
به على ان الامر له اي لله سبحانه كله فهو الموجود في البداية والمقصود في النهاية والداعي في مرتبة والمدعو في اخرى فحقيقة الدعوة
ان يدعوا اسما من اسم الى اسم وقوم نوح ما فهموا حقيقتها بل حسبوا مكرا بهم فاجابوه اي قوم نوح نوحا عليه السلم مكرا به كما دعاهم
مكرا بهم ويجي جوابهم بعيد هذا فجاء الداعي المحمدي وعلم ان الدعوة الى الله سبحانه ما هو من حيث هويته السارية في الموجودات
كلها حتى يرد ان يقال ليست هي مفقودة من البداية فيدعى اليها في الغاية وانما هي اي الدعوة من حيث اسمائه فيدعى من اسم الى اسم آخر
كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن المنتقم الى الرحيم ومن المضل الى الهادي فقال تعالى يوم نحشر باحدية جمع اسمائه التي هي مرتبة
الالوهية المتقين الى الرحمن وفذا فيه بحرف الغاية التي هي الى وقرنها بالاسم الرحمن المحشور اليه ليعلم ما خبر عن المحشورين اليه المتقين
فعرفنا بجميع ذلك ان العالم كان قبل حشر المحشورين تحت حيطة اسم الهي اوجب ذلك الاسم عليهم ان يكونوا متقين وهذا الايجاب
اما بان يكون الابتلاء فيهم اثرا من آثار ذلك الاسم كالاسم الواقي والحفيظ مثلا او يكون اثر ذلك الاسم مما يتقى منه كالاسم المنتقم
والقهار وغيرهما وعلى كل تقدير فحشرهم الى الاسم الرحمن انما هو من ذلك الاسم فكما ان الحشر لا يكون الا من اسم الى آخر فكذلك
الدعوة الى الله لا يكون الا كذلك قوله فقالوا في مكرهم عطف على قوله فاجابوه مكرا بهم اي وتفسيره اي قال بعضهم لبعض آخر منهم
حين اجابوا نوحا مكرا لا تذرن آلهتكم ولا تتركن عبادتهم فاجملوا اولا ثم فصلوا الزيادة التأكيد فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا
ولا يغوث ويعوق ونسرا وانما نهوا عن ترك هؤلاء المعبودين فانهم اذا تركوهم اي هؤلاء المعبودين جهلوا من الحق على قدر ما تركوا
من هؤلاء المعبودين فقوله من هؤلاء بيان لما تركوا فان للحق تعالى في كل معبود منهم وجها خاصا يعرفه اي ذلك الوجه بل الحق من
ذلك الوجه من عرفه اي ذلك المعبود ويجهله اي ذلك الوجه بل الحق من ذلك الوجه من جهله اي ذلك المعبود فمن ترك هؤلاء المعبودين
جهل الحق من حيث الوجوه التي له سبحانه فيهم فلهذا نهوهم عن تركهم وجاء في المحمديين بما ذكرنا من ان للحق سبحانه في كل معبود

وجها وهو قوله تعالى وقضى يا محمد ربك الذي هو الاسم الله الجامع الا تعبدوا الا اياه اي حكم وقدر في الازل فلم يكن عنه سبحانه
في كل معبود وجه خاص يعبد هذا المعبود لاجله لم يصح هذا الحصر لا يطابق هذا الحكم الواقع فانه قد يعبد آلهة متكثرة متعددة في نفس
الواقع فالعالم يعلم من الذي عبد في صور المعبودين وفي اي صورة ظهر حتى عبد فانه لم يعبد في كل صورة وان التفريق والكثرة في صور
المعبودين كالاعضاء اي كتفريق الاعضاء وكثرتها مثل اليد والرجل والعين والاذن والانف وغيرها في الصور المحسوسة الانسانية
وكالقوى اي وكتفريق القوى المعنوية مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكرة والمتخيلة وغيرها في الصور الروحانية الانسانية
كذلك كثرة الصور والمظاهر لا يقدح في وحدة المعبود الحق فما عبد غير الله المعبود الحق في كل معبود اذ المعبود هو الظاهر في كل معبود
بل في كل موجود وان لم يشعر العابدون بذلك في هذه النشأة قال رضي الله عنه في الفتوحات عبد المخلوق بهمه من عبده وما عبد
الا الله من حيث لا يدري ويسمي معبوده بمنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف الغطاء علم انه ما عبد الا الله فالناظرون
الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى من يتخيل فيه اي في معبوده المقيد الالوهية واستحقاقه بخصوصه العبادة وان كانت
للترتيب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اي تخيل معنى الالوهية واستحقاق العبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالنجوم والشمس والقمر
ولهذا اي لان عبادة هؤلاء المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله سبحانه امرا لنبيه صلى الله عليه وسلم قل الزاما للكفرة
والحجاجا لهم سموهم اي اذكروا اسماءهم لانهم لو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماءهم في حد انفسهم ليست الا هذه ولو قيل
لهم من عبدتم لقالوا الها من الآلهة المقيدة الجزئية لانهم ما عبدوهم الا لتخيل الالوهية فيهم لا لكونهم حجرا او شجرا او غيرهما وما كانوا ليقولوا
في الجواب الله ولا الاله الحق المطلق الذي في جميع الآلهة والارباب لان قبلة عباداتهم كانت الآلهة الجزئية لا المطلق فمن واجه الحق
المطلق بالآلهة المقيدة الجزئية فلهذا حكموا بكفرهم فان الكفر هو الستر والصنف الاعلى ما يتخيل في كل معبود مقيدا الالوهية بل هذا المحل
الكلي تجلى فيه الاله المطلق فيتعين تعظيمه نظرا الى من تجلى فيه لا عبادة لخصوصه فلا يقتصر على الخصوص المقيد بل يعبد الاله المطلق الذي
هذا المقيد احد مظاهره فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فيجعلهم قبلة لعبادته وان كان
تقربا الى الله والاعلى العالم يقول انما الهكم اله واحد فله اسلموا اي انقادوا واعبدوا حيث ظهر لا المظاهر ومجاليه فيجعل الاله المطلق
قبلة للعبادة لا الآلهة المقيدين ولما اشار الى صدر الآية الكريمة اراد ان يتمها بقوله وبشر المخبتين وفسر المخبتين بقوله الذين خبت
اي خمدت من الخبت وهو خمود النار نار طبيعتهم فلم يظهر منهم الآثار الطبيعية بل عرفوا ان طبيعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهية فكل اثر يظهر
منها انما هو يظهر من الاسم الظاهر فيها فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة اي ذكروا الاسماء الالهية عند ظهور الآثار واسندوها اليها
ولم يذكروا الطبيعة ولم يسندوا الآثار اليها ثم اشار الى قوله تعالى وقد اضلوا اي قوم نوح كثيرا من اهل العالم اي حيروهم في تعداد
الواحد الحقيقي بالوجوه والنسب الكثيرة الاعتبارية حيث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فان لكل واحد
من هؤلاء وجها من وجوه الواحد الحق تعالى مغايرا للباقين بالنسب والاعتبارات فحيروا بين وحدة وكثرة ولا تزد الظالمين
لانفسهم بافنائها في الحق سبحانه المصطفين الذين اورثوا الكتاب كتاب الجمع والوجود وهم اي الظالمون اول الثلاثة ارادوا الطوائف
الثلث المذكورين في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فقدمهم
قدم الحق سبحانه الظالم لنفسه في الآية الكريمة على المقتصد والسابق بحسب الذكر لتقدمه عليهما بحسب المرتبة فانه في مقام فناء الذات وهم

مقام

بمقام فناء الصفات والافعال لا الاضلال الا الاخيرة هي غاية القصوى في معرفة الحق سبحانه اعلم ان الحيرة على نوعين حيرة مذمومة وهي
حيرة النظار والجهال اشار الحسين بن منصور الحلاج قدس سره من رام بالعقل مسترشدا اسرحه في حيرة يلهو وشاب بالتلبيس اسراره
يقول في حيرة هل هو وحيرة محمودة وهي حيرة اولي الابصار من توالي التجليات الالهية وتتالي البارقات الذاتية واليها اشار
من قال قد تحيرت فيك خذ بيدي يا دليلا لمن تحير فيكا والمراد بها هنا الحيرة الاخيرة المحمودة قال الكامل المحمدي طالبا
الزيادة في هذه الحيرة رب زدني فيك تحيرا من توالي تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك في شئوناتك وصفاتك والى هذه الحيرة
ايضا يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اي برق التجلي فاهتدوا بنوره الى المطلب ولكن لانفسهم من وجوداتهم فتخيلوا ان المطلب مفقود في البداية
موجود في النهاية مشوا فيه اي ساروا في ضوء ذلك التجلي على الطريق المستطيل الى المطلب واذا اظلم عليهم ذلك البرق بان اوقعهم
في ظلمة العدم وافنائهم عن وجوداتهم وخلصهم حجب انياتهم فصاروا مستعدين للتجليات الذاتية قاموا متحيرين ووقفوا باهتين من توالي
تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحائر له وفي بعض النسخ فالمتحير له الدور يعني الحائر الذي لا تعين مشهوده في جهة معينة
حركة دورية لا يختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب او المركز لحركة الدورية والحركة الدورية يكون حول القطب او المركز
لا يختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا معنى قوله لا يبرح عنه يعني لا يبعد عنه بعدما كانت قريبة منه وصاحب الطريق المستطيل
الذي يتخيل مطلوبه مفقودا من البداية موجودا في الغاية مائل خارج عن المقصود الذي تركه بحسب خياله في البداية طالب ما هو فيه
اي يطلب الشيء الذي ذلك الشيء فيه او يطلب الشيء الذي هو ذلك الشيء صاحب خيال اليه اي الخيال غايته اي منتهى غاية سلوكه اي
ما تخيله في الحق سبحانه من التقيد والتعين فلا يتجلى له الحق سبحانه الا في صورة ما تخيله واعتقده فيه فله اي لصاحب التخيل من الدال
على المبدأ وفقدان الحق فيه والى الدال على الغاية ووجدان الحق سبحانه فيها وما بينهما من المسافة التي سلك عليها في طلب الحق من
غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة الدورية لا بدء اي لا بداية ليسيره فيلزمه والدال على فقدان المطلوب فيها ولا غاية
ليسيره اي ما ينتهي اليها سيره فانه لا نهاية لتجلي المطلوب فيحكم عليه اي الدال على انتهاء سيره فله اي لصاحب الحركة الدورية الوجود اي الوجد
الاتم والذوق الاشمل الاعم لانه دائر مع الحق سبحانه يجده في كل شيء ويشهد في كل نور وفي وهو الموتي جوامع الكلم والحكم الروحانية و
الربانية ثم اشار رضي الله عنه الى قوله مما خطيئاتهم فهي اي الخطيئات هي الذنوب والخطايا التي ادتهم اولا بصورهم وجثثهم الى الغرق في
الطوفان فاغرقوا في الدنيا وادخلوا نارا في الآخرة وهي بعينها الامور التي خطت اي سلكت بهم وساقتهم من حيث نفوسهم وارواحهم
ثانيا الى الغرق في بحر العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص من ظلمات الجثث والابدان وآثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب
فغرقوا بعد خلاصهم بغرق الجثث وحرقها وزوال آثارها في بحار العلم بالله وفنوا في شهود احديته فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه الكريم
حجب انياتهم في عين الماء اي ماء العلم وشهود وحدانيته سبحانه وفي قوله في عين الماء ايهام لا يخلو عن عذوبة وهو اي الغرق في بحار العلم
بالله هو الحيرة وكل ذلك بناء على ما ذهب رضي الله عنه اليه من ان مآل حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء
وفي قوله خطت بهم توهم اشارة الى ان الخطيئات مأخوذة من الخطو لان صاحب الخطيئة يخطو ويتعدى بارتكابها اوامر الله تعالى فيقع في
الخطيئة وانما يصح ذلك على احد احتمالي قراءة خطياتهم بتشديد الياء بلا همزة فانه يحتمل ان يكون الخطية من الخطو كالخطية من الخطوء
واما على احتمالها الآخر وعلى قراءة خطيئاتهم بالهمزة فذكر لفظة خطت لمناسبة لفظية لا لبيان الاشتقاق وجاء في المحدين ما يدل على

ادخلهم النار في عين الماء قوله تعالى اذا البحار سجرت تقول سجرت التنور اذا اوقدتها اي اذا سجرت بحار علمه وشهود وحدته
بنار نور سبحات وجهه المحرق حجب التعينات فلم يجدوا اي لما ادخل قوم نوح عليه السلام نارا في عين الماء لم يجدوا لهم اي لانفسهم
من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا بصور انصارهم فكان الله عين انصارهم وان كانوا يحسبونه
قبل ذلك غيرهم فهلكوا اي فنوا فيه اي في الله سبحانه الى الابد لا يردون الى انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم الله سبحانه
من لجة الهلاك والفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف سيف الطبيعة اي الى الطبيعة البرزخية التي هي كالساحل
لهذه اللجة فان السيف بكسر السين وسكون الياء هو الساحل لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة التي هي الاستغراق في لجة الفناء
في الله الى المرتبة النازلة التي هي الخروج الى ساحل الطبيعة وانما قلنا على سبيل الفرض والتقدير لان عادة الله سبحانه ليست
جارية على ان يخرج المستغرق في لجة الفناء وبحر الجمع الى ساحل الطبيعة والتفرقة وذلك مرادهم بما قالوا الفاني لا يرد فان
قيل لعله رضي الله عنه اراد به الاخراج الى صورة الطبيعة لا الى حقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يصح ح قوله لنزل بهم الى آخره
لان الخروج الى صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع الجمع والفناء في الله بلا خروج الى صورة الطبيعة مقام الجمع والاول ارفع من
الثاني اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان صاحب الجمع اشرف حالا وان كان صاحب جمع الجمع اعلى فضيلة وكمالا وان كان
الكل اي هذه الطبيعة وغيرها من المراتب الكونية ملكا لله تعالى اي مخلوقا له ليكون مجلى لجماله ومظهرا لشؤونه واحواله ومحققا باسمه
قايما به لانه هو الوجود الحق والقيوم المطلق بل هو الله بسريانه باحدية جمعه الالهي في كل شيء لكنه يتفاضل مراتبه بتفاضل اسمائه
وصفاته وتفاوت تقلباته في الصور وتجلياته فمرتبته من حيث احدية جمعه الاحدي ارفع من مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبة
الطبيعة فمن اخرج من بحر شهود احدية جمعه الى ساحل الطبيعة يكون نازلا من درجة ارفع الى مرتبة اخفض واوضع ثم
اشار رضي الله عنه الى قوله تعالى قال نوح رب وما قال الهي فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب
المادة فلما ذكره رضي الله عنه في جواب السؤال الحادي والثلثين للترمذي معناه اي معنى الرب الثابت يقال رب بالمكان
اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغة فلانه صفة مشبهة تدل على ثبوت مبدا الاشتقاق للذات المبهمة من غير دلالة على تجدد
وانصرام والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم في شان فتارة يتجلى بالاسماء الربوبية وتارة يتجلى بغيرها ولا شك ان مقام
الدعاء وطلب الاجابة انما يطلب الاسماء الربوبية ودوام آثارها فلهذا اختار نوح عليه السلام اسم الرب لا الاله ولما
كانت الاسماء الربوبية متنوعة متلونة فان الطالب المستعد يطلب في كل آن نوع تربية لا يطلبها في آن آخر وذلك
بحسب التلوين ينافي الثبوت والدوام قال رضي الله عنه فاراد اي نوح عليه السلام بالرب اي بذكر الرب ثبوت التلوين اي تلوين
الاسماء الربوبية وتبدلها بحسب تبدل الاستعدادات الجزئية الوجودية للقابل المستعد بان يكون الرب المطلق
ثابتا دايما على التجلي بالاسماء الربوبية المتلونة الجزئية المتقيدة اذ لا يصح ولا يتحقق في الواقع حصول الثبوت الا الثبوت
في التلوين لا الثبوت الذي يرفع التلوين لا تذر على الارض اي على ظاهر ارض التفرقة يدعو نوح عليه السلام عليهم اي على قومه ان
يصيروا في بطنها اي بطن ارض التفرقة وذلك عين دعوته لهم الى الباطن الجمعي الاحدي فهذا الدعاء وان كان بحسب الظاهر عليهم
فهو بالحقيقة لهم لقول المحمدي قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله اي لو دليتم من ظاهر ارض التفرقة بحبل رقيقة جيبة الى باطنها

بانقطاع تعلق هذه الرقيقة من ظاهرها لهبط على الحقيقة الاحدية الجمعية الالهية وارتبط بها فانه ليس للفرق باطن
الا الجمع وقال تعالى له ما في السموات وما في الارض اي له الظهور بصور السموات والارض وما بينهما كما انه عين فوقية
كل تحت فاذا ذقت فيها بالدخول من ظاهرها الى باطنها فانت فيها مع الحضرة الاحدية الجمعية وهي ظرفك لاستتارك
فيها عن عيون العالمين كاستتار المظروف بالظرف قال تعالى وفيها نعيدكم من جهة استهلاك كثراتكم الخلقية الفرقية
في الاحدية الجمعية ومنها نخرجكم من جهة ظهوركم بالتعينات الخلقية والكثرات الفرقية تارة اخرى في النشأة الاخروية او مرتبة
الفرق بعد الجمع لاختلاف الوجوه المقتضية لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اي لا تذر على الارض من هؤلاء الكافرين
الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر لانه اي نوحا عليه السلام دعاهم ليغفر لهم
الله سبحانه والغفر الستر فسارعوا الى ما طلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا في بطن الارض طلبا للستر بعد الستر وللاشارة
الى ذلك وصف رضي الله عنه الكافرين ههنا بالوصفين المذكورين اللذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعني احدا وانما عمم نوح
عليه السلام الدعاء وما خص بعضا دون بعض حتى تعم المنفعة يعني الدخول في بطن ارض التفرق والاستغراق في الباطن
الاحدي الجمعي كما عمت الدعوة كل احد الى الباطن الاحدي الجمعي انك ان تذرهم اي تدعهم وتتركهم على ظاهر ارض التفرق ولم تقدمهم
الى باطنها يضلوا عبادك المفطورين على عبوديتك اي يحيروهم من العبودية والربوبية فيخرجوهم عن العبودية الى مطالعة ما اودع
فيهم من اسرار الربوبية والصفات الفعلية الوجوبية فيتوهموا انها لهم بالاصالة فينظرون انفسهم اربابا لاتصافهم بالاوصاف
الربوبية بعد ما كانوا عبيدا فهم العبيد باعتبار عدميتهم الاصلية الارباب باعتبار ما فيهم من اسرار الربوبية فاذا نظروا الى
ذواتهم علموا انهم عبيد واذا طالعوا ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا انها لهم تخيلوا انهم ارباب فيتحيروا في امرهم ولم يعلموا
انهم عبيد او ارباب واذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية ولم يتات منهم الاتيان بها تحيروا في دعويهم
الربوبية واما اذا لم يدعهم الله سبحانه على ظاهر ارض الفرق واعادهم الى باطنها استندت اسرار الربوبية الى الحقيقة
الجمعية الاحدية وانقطعت نسبتها عنهم فتحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم الربوبية ولا يلدوا اي ما ينتجون ولا يظهرون الا
فاجرا اي مظهرا اسم فاعل من الاظهار ما ستر على انه المفعول اي مظهرا ما ستره الحق سبحانه فيه من اسرار الربوبية بان يظهر
بها بين الخلق كفارا اي ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر فيهم من تلك الاسرار ثم يسترونه بعد ظهوره اذا طولبوا بمقتضياتها
وعجزوا عن الاتيان بها في نظر الناظر في حالهم ولا يعرف قصد الفاجر المظهر في فجوره واظهاره وانه لم اظهر ما اظهر ولا قصد
الكافر الساتر في كفره وستره وانه لم ستر ما ستر والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار وهذا على
الاضلال والتحير رب اغفر لي اي استرني على ان يكون اللام لتكميل معنى الفعل اي استر ذاتي وما يتبعها من صفاتي وافعالي
في ذاتك وصفاتك وافعالك واستر من اجلي على ان يكون اللام للتعليل وانما عطف بالواو عليها على ما سبق من ان
مفهوم اهل الخصوص مما نطقت به السنة الشرايع كل ما فهم من وجوه اللفظ باي لسان كان في وضع ذلك اللسان فكلا المعنيين
مراد معا اي اجعل ذلك الستر المطلوب لي لا على بان يكون الاتصاف به سببا للمصاحاة بيني وبينك ووسيلة للقرب لا للبعد
فجهل مقامي وقدري عند الخلق فلا يطلع احد عليه كما جهل قدرك عندهم كما ذكرته في قولك وما قدروا الله حق قدره ولوالدي اي من

نتيجة عنهما وهما العقل يعني الروح المجرد والطبيعة يعني النفس المنطبعة ونتيجتهما القلب الحاصل منهما وانما قال من كنت نتيجة عنهما لان
الحقيقة الانسانية هي القلب لا غير ولمن دخل بيتي اي قلبي بل مقام قلبي وهو الفناء في الله والبقاء به مؤمنا اي مصدقا بما يكون
فيه بل بمقامه من الاخبارات الالهية وهو اي الاخبار الالهي ما حدثت به انفسهم اي انفس الداخلين في مقام القلب فان
احاديث نفوس ارباب القلوب لا يكون الا احاديث الهية سواء كانت بواسطة ملك او بغير واسطة ولا يشوبهم الهواجس
النفسانية والوساوس الشيطانية وفي بعض النسخ انفسها والظاهر ان الشيخ انما هو حكاية لما وقع في الحديث الصحيح ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم يتكلم او تعمل فالمعنى ان الاخبار الالهي هو ما يفهم من قوله عم
ما حدثت به انفسها في الحديث المذكور وللمؤمنين من العقول المجردة اي الارواح لان من شانهم التاثير فلهم مرتبة الانوثة
ولا تزد الظالمين ماخوذا من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيمة اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين
المكتفين اي المستترين مع كمال نوريتهم خلف الحجب الظلمانية ووراء الاستار الجسمانية الا تبارا اي هلاكا بالفناء فيك فلا
يعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم ولا يشعرون بذواتهم لشهودهم وجه الحق الباقي ازلا وابدا دونهم اي دون انفسهم فلا يحجبون
بها عن الحق تعالى وجاء في المحمديين قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك فما جاء في النوحيين موافق لما جاء في
المحمديين ومن اراد ان تقف على اسرار نوح عليه السلم وحكمه المنطوية في كلمة فعليه بالرقي في فلك نوح وهو اي بيان اكثر اسرار
نوح ووجه توقف الكشف على الرقي الى فلك نوح مذكور في كتاب التنزلات الموصلية لنا قال بعض الشارحين هو كتاب
جليل القدر فليطلب الاسرار النوحية منه والسلام على من اتبع الهدى واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلالة والردى اذا ظهر عليه
الحق فيما سمع اقبل عليه بالقبول والاذعان والا ارجاه الى بقعة الامكان فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية انما ارد في الشيخ
رضي الله عنه الكلمة النوحية بالكلمة الادريسية وان كان ادريس قبل نوح عليه السلم بحسب الزمان لمناسبة مخصوصة بينهما
من ان الصفة القدوسية تلي الصفة السبوحية في المعنى والمرتبة فان السبوح هو المبرا المنزه عن ان يلم به نقص والقدوس
هو الطاهر المقدس عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص ما اليه شئنه واما سر اختصاص هذه الصفة بادريس عليه السلم فلاجل ان
الكمال الذي حصل له انما كان بطريق التقديس وهو تروحه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعية والنقايص العارضة من المزاج
العنصري ولما نزل في شانه عليه السلم انه رفع مكانا عليا ابتدا رضي الله عنه حكمته بذكر العلو وبيان اقسامه واحكامه فقال العلو
نسبتان اراد علوان كما صرح به في مختصره المسمى بنقش الفصوص ولكن لما كان العلو في حد ذاته امرا نسبيا وكان امتياز كل من
قسميه عن الاخر ايضا بالنسبة والاضافة الى موصوفه عبر عنهما بقوله نسبتان او المعنى علوان العلو له نسبتان علو مكان يتصف
به المكان اولا والمتمكن ثانيا وعلو مكانة اي مرتبة ويتصف به المكانة اولا وصاحب المكانة ثانيا فعلو المكان يدل عليه قوله تعالى
ورفعناه مكانا عليا فانه يدل على رفعة ادريس عليه السلم وعلى مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته فبتبعية مكانه واما علو مكانه فلوجهين
احدهما باعتبار احاطته من الكرات الفلكية والعنصرية وثانيهما باعتبار المرتبة بالنسبة الى جميع الافلاك ولما كان علوه باعتبار الاول
ظاهرا اعرض رضي الله عنه عن بيانه وتعرض للثاني بقوله واعلى الاكنة اي الامكنة والمرتبة لا باعتبار الجهة فان اعلاها بهذا الاعتبار
انما هو العرش كما يسمى المكان الذي يدور عليه رحى عالم الافلاك ويصل من روحانيته الفيض الى ساير الافلاك كما ان من كوكبة

يتنور جميعا وذلك كما يقال على القلب يدور البدن اي منه يصل الفيض الى ساير البدن وهو اي المكان الذي يدور عليه الافلاك
فلك الشمس وفيه اي فلك الشمس مقام روحانية ادريس عليه السلم كما يشعر به حديث المعراج واجتمع به الشيخ رضي الله عنه
هناك وجرت بينهما معاوضات عليه واسرار كلية اليه فاطلبها من كتاب الاسرار وكتاب التنزلات له وتحته سبعة
افلاك سمى رضي الله عنه كرات العناصر ايضا افلاكا تغليبا وفوقه سبعة افلاك وهو اي فلك الشمس هو الخامس عشر فالذي
فوقه فلك الاحمر اي المريخ وفلك المشتري وفلك كيوان يعني زحل وفلك المنازل اي فلك الثوابت والفلك الاطلس
صاحب الحركة اليومية وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه والفلك الاطلس وتسميته بفلك البروج بناء على ان البروج انما
يتقدر فيه وان كانت اساميها بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل وفلك الكرسي وفلك العرش اثبت رضي الله عنه
هذين الفلكين ايضا في الباب الخامس والستين وماتين في الفتوحات وذكر ان الاطلس هو عرش التكوين اي عنه ظهر الكون
والفساد بواسطة الطبايع الاربع ومستوى الرحمن هو العرش العظيم الذي فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسي الكريم والحكماء
ايضا ما جزموا بانه ليس فوق التسعة فلك آخر بل جزموا بانه لا يمكن ان يكون اقل منه والذي دونه اي دون فلك الشمس فلك الزهرة وفلك
الكاتب اي عطارد وفلك القمر وكرة الاثير اي النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب وتعبيره رضي الله عنه عن هذه الاربع بالافلاك هنا
يدل على ان اطلاق الفلك عليها فيما تقدم كان تغليبا فمن حيث هو اي فلك الشمس قطب الافلاك بالمعنى المذكور هو اي ادريس الذي رفع
اليه رفيع المكان وعلوه علو المكان واما علو المكانة فهو لنا اعني المحمديين قال تعالى خطابا لهم وانتم الاعلون اعني الاعلوية في المكانة فانه
قال تعالى والله معكم يريد معيته في هذا العلو المفهوم من الاعلوية وهو سبحانه في مرتبة جمعه يتعالى عن المكان لا عن المكانة فالعلو الذي
هو معهم فيه لا يكون الا علو المكانة ولما اثبت سبحانه لنا علو المكانة وخافت نفوس العمال منا اعني الزهاد والعباد والذين لا علم لهم
الحقايق نقصان جزاء اعمالهم الذي هو علو المكان فان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم والمعارف اتبع المعية بقوله ولن ينقصكم الحق
سبحانه اعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما ان لكم علو المكانة بحسب علومكم فالعمل يطلب المكان وعلوه كدرجات الجنان والعلم
يطلب المكانة ورفعتها كدرجات القرب من الله تعالى فجمع لنا في هذه الآية بين الرفعتين علو المكان الحاصل للعمال لله بالعمل اي بسبب الاشتغال
بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل للعلماء بالله بالعلم اي بسبب التحلي بالعلم نتيجة له وانما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان للعمل لان العلم امر معنوي
روحاني كالمكانة والعمل امر صوري جسماني كالمكان فاقتضى كل منهما ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك بالمعية اي تنزيها وقطعا
لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المحمديين في الاعلوية بسبب معيته معهم المفهومة من قوله والله معكم في هذه الاعلوية وقوله سبح اسم
ربك الاعلى مقول للقول وقوله عن هذا الاشتراك المعنوي متعلق بقوله سبح اي سبح ونزه ربك الذي هو اعلى من ان يشاركه احد في الاعلوية
عن هذا الاشتراك المعنوي اي المؤثر في المعنى بان يكون هناك حقيقتان متغايرتان تشتركان في امر واحد بل ليس هذا الاشتراك الا بحجب
الصورة الفارقة بين الحق والخلق واما بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة بان لا موجود الا الحق فلا اعلوية بل لا علو الا للحق سبحانه في مرتبتي
جمعه وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعني الانسان الكامل فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص
فمرتبته اسفل السافلين وما نسب اليه اي الى الانسان الكامل العلو الا بالتبعية والاضافة اما الى المكان واما الى المكانة وهي اي المكانة
هي المنزلة فما كان علوه اي لم يكن علو الانسان الكامل لذاته بل بواسطة المكان او المكانة فهو العلي بعلو المكان كادريس عليه السلم وبعلو المكانة

كالمحدثين فالعلو بالاصالة لهما اى للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو اصالة هو المكان او المكانة
اراد ان يشير الى علو كل منهما بالنسبة الى الحق سبحانه والخلق بما ورد فى القرآن فقال فعلو المكان بالنسبة الى الحق سبحانه
كالرحمن اى كما بينهم من مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وهو اى العرش اعلى الاماكن لا مكان فوقه فعلويته باعتبار الجهة
فلا ينافى فى علوية فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق والحق سبحانه مستو عليه بظهوره بالاسم الرحمن لا بمعنى التمكن فيه فانه من خواص
الاجسام فلا يناقض ما سبق من قوله وهو متعالى عن المكان لا عن المكانة فان تعاليه عن التمكن فى المكان لا ينافى استواءه عليه
بظهوره فيه ببعض الاسماء وعلو المكانة ايضا بالنسبة اليه تعالى ما بينهم من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى واليه يرجع
الامر وقوله تعالى االه مع الله اذ البقاء مع هلاك الاشياء وكونه مرجع الامور كلها ومتفردا بالالهية مرتبة علية ومكانة رفيعة ولما فرغ
عن ذكر ما يدل على نسبة العلوين اليه تعالى شرع فى ذكر ما يدل على نسبتها الى الخلق وغير الاسلوب فقال ولما قال تعالى فى حق ادريس
ورفعناه مكانا عليا تجعل عليا نعتا للمكان فهذا علو المكان ولما قال تعالى واذ قال ربك للملئكة انى جاعل فى الارض خليفة فهذا اى العلو
المفهوم من الخلافة علو المكانة وقال تعالى فى حق الملئكة حين خاطب ابليس بقوله استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملئكة
اى لبعضهم حيث عبر عنهم بالعالين وهم المهيمون الذين لم يكن لهم شعور بوجود آدم ولم يؤمروا بالسجود فلو كان جعل العلو لهم لكونهم ملئكة
لدخل الملئكة العالون وغير العالين كلهم فى هذا العلو فلما لم يعم الدخول فى هذا العلو الملئكة كلهم مع اشتراكهم وفى بعض النسخ مع اشتراكهما
اى اشتراك العالين وغير العالين فى حد الملئكة عرفنا ان هذا العلو علو المكانة عند الله لا العلو الذاتى لما ذكر ولا العلو المكانى ايضا
لتجردهم ولم يتعرض له الشيخ رضى الله عنه لظهوره وكذلك اى مثل العالين من الملئكة الخلفاء وان سبق كون علوهم بالخلافة علو المكانة لا العلو
الذاتى فانه لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا اى حاصلا لذات الطبيعة الانسانية ونفسها من غير ان يكون لامر خارجى دخل فيه لكان ذلك
العلو ثابتا لكل انسان فلما لم يعم ذلك العلو عرفنا ان ذلك العلو ثبت للانسان للمكانة الحاصلة للخلفاء عند الله او عند الناس
لا للنفس طبيعتهم الانسانية ليكون ذاتيا ولا للعلو المكانى اذ لا اختصاص لهم بحيز الخلافة بمكان لا يكون للمستخلف عليهم ومن اسمائه
الحسنى الذاتية العلى فعلوه على من اذ كان ثم من علا عليه اذا غلب وما ثم اى فى المرتبة التى اعتبر فيها اتسام الذات بهذا الاسم وهى
مرتبة الجمع الا هو فكيف يتوهم نسبته الى غيره فهو العلى لذاته لا لغيره او علوه عماذا اى عن اى شئ ان كان من علا عنه اذا ارتفع وما
هو اى ذلك الشئ فى تلك المرتبة الا هو اذ لا شئ سواه فعلوه لنفسه لا لغيره ولما اثبت العلو الذاتى للحق سبحانه فى مرتبة الجمع اراد ان يثبته له
فى مرتبة الفرق وللخلق ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقة فى هذه المرتبة فقال وهو اى الحق الموصوف بالعلو الذاتى من حيث الوجود الذى
هو من حيث تقيده بتعينات عينية وجوداتها عين الموجودات حقيقة ووجودا او نقول هو من حيث الوجود والتحقق دون العلم والتعقل عين الموجودات
فان المطلق عين المقيد فى التحقق وغيره فى التعقل فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها لعدم المغايرة بينها وبين العلى لذاته وليست تلك المحدثات
الا هو فهو اى الحق سبحانه فى مرتبة الفرق ايضا هو العلى علو ذات لا علو اضافة اذ لا مرجح حتى يعتبر اضافته اليه لان الاعيان التى لها العدم
الخارجى الثابتة صفة للاعيان فيه اى فى ذلك العدم ما شمت رائحة من الوجود الخارجى فهى على حالها فى العدم فلا حظ لها فى الوجود حتى
يكون علو الحق بالاضافة اليه ولو فرض وجودها ايضا لا يلزم وجود الغير فانها ايضا تكون صورة من صور تجلياته مع تعدد الصور الكائنة
فى الموجودات وكثرتها فان لكل موجود صورة خاصة والعين المتجلية فى مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع بل من كل جزء من حيث تعددها

باطنة فى المجموع من حيث اطلاقها او نقول ظاهرة من المجموع بالنسبة الى من كان وجود الخلق فى نظره مرآة لوجود الحق تعالى باطنة فى المجموع
بالنسبة من كان وجود الحق فى نظره مرآة لوجود الخلق وظاهرة من المجموع وباطنة فى المجموع معا بالنسبة الى من جمع بين الامرين واذا
كان العين واحدة فوجود الكثرة انما هو فى الاسماء لانه ليس هناك الا عين مطلقة وتعين تسمى العين المتعينة به اسما فاذا لم يكن الكثرة فى العين يجب
ان يكون فى الاسماء باعتبار خصوصياتها التى هى التعينات لا باعتبار محض الذات وهى بالاسماء باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين
الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهى اى النسب امور عدمية بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق
سبحانه وان كانت موجودات متمايزة فى العقل فوجود الكثرة اى ثبوتها يكون من الامور العدمية وليس فى الوجود الا العين الواحد الذى
هو الذات ترى متكثرة باتصاف تلك الامور العدمية اليه فهو اى الحق سبحانه مع كونه فى عين الكثرة العلى لنفسه لا بالاضافة الى
غيره فما فى العلم ايضا من هذه الحيثية اى حيثية كون العين واحدة والكثرة المشهودة عدمية علو اضافة بل علوه بذاته وان كان من حيثية اخرى
وهى جهة الغيرية واعتبار الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية والاعتبارات المضافة الى الوجود الحق مع كونها
عدمية فى نفسها متفاضلة بعضها اعلى من بعض فعلو الاضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة المتماثلة والمتضادة والغير المتضادة
لذلك اى لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة نقول فيه اى فى الحق تعالى ونحمل عليه كل وجه من تلك الوجوه من حيث الجمعية ونسلبه عنه من حيث
التعين فنقول الحق هو لا هو كناية عن كل وجه باعتبار عينيته لا هو والحق انت كناية من كل وجه باعتبار الخطاب لا انت فالاثبات لاطلاق الحق
سبحانه والسلب لتقيد الوجه قال الخراز رحمه الله تعالى وهو وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة ولسان من السنته ينطق الحق بعد
به عن نفسه بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها حكما صادقا مطابقا لما فى نفس الامر ولكن من جهة واحدة كما صرح به فى
الفتوحات فاخص الجمع بينها من وجه واحدة مخصص بالحق تعالى فهو الاول والآخر والظاهر والباطن فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن وقوله
فى حال ظهوره ظرف للحكم المفهوم من قوله هو عين ما بطن وما ثمة من يراه غيره ليكون ظاهرا له وما ثمة من يبطن عنه ليكون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد
من العارفين فهو ظاهر لنفسه لا لغيره لان ذلك العارف من وجه من وجوهه الكاملة واذا بطن عن احد من الجاهلين فهو باطن عنه اى عن
نفسه لا من غيره لان ذلك العارف وجه من وجوهه الكاملة واذا بطن عن احد من الجاهلين فهو باطن عنه اى عن نفسه لا من غيره لان
ذلك الجاهل مظهر من مظاهره الحجابية وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك من اسماء المحدثات بحسب تنزلاته الى مظاهر الاكوان فيقول الباطن
لا اذا قال الظاهر انا يعنى اذا اظهر الظاهر انانيته واظهر احكامه وآثاره يختفى الاسم الباطن ولا يجامعه ولا يمكن من اظهار احكامه وآثاره
وكذلك يقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا وهذا الحكم جار فى كل ضد فانه يثبت مقتضى ذاته وينفى مقتضى ما يقابله وذلك لا ينافى ما سبق
من انه يجمع بين الضدين فان الحقيقة الواحدة تجمع الضدين من جهة واحدة لا من جهتين والا ننقل الكلام الى الجهتين حتى ينتهى الى جهة
واحدة وهذا اذا تقيدت باحد الضدين فلا يجامع مع تقيده به الضد الآخر والمتكلم واحد اى يقول كل من الاسمين ما يقول والحال ان المتكلم
فيهما واحد بحكم احدية العين وهو اى المتكلم عين السامع كما يقول النبى عليه السلام فى بيان مغفرة تعالى الذنوب لامته ما صدرت عن جوارحها وما حدثت
به انفسها فهى اى الانفس المحدثة وهى السامعة حديثها وهى العالمة بما حدثت به ولو انفها من وضع المظهر موضع المضمر وحصر بالانفس والعين واحدة
وان اختلفت الاحكام الصادرة منها من التحديث والسماع والعلم ولا سبيل الى جهل مثل هذا الذى ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اسمائه لاختلاف
اوصافه واحكامه فانه يعلم كل انسان من نفسه اذا راجع وجدانه وهو اى الانسان الذى يعلم ذلك صورة الحق تعالى كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله

خلق آدم على صورته فاختلطت الأمور المتكثرة في عين واحدة واجتمعت فيها وظهرت الكثرة الأسمائية بسبب ظهور هذه العين
الواحدة متقيدة بكل واحد واحد من تلك الأمور كما ظهرت الاعداد بالواحد اى بتكراره في المراتب المعلومة للعدد من الآحاد
والعشرات والمئات والألوف فأوجد الواحد بتكراره العدد وفصل العدد بمراتبه الواحد يعني احواله واحكامه مثل الاثنين والثلثة
والأربعة وغير ذلك الى لا نهاية له لان كل مرتبة من هذه المراتب ليست غير الواحد المتجلي بها لان الاثنين مثلا ليس الا واحدا اجتمعا
بالهيئة الوحدانية فحصل الاثنان فليس فيه سوى الواحد المتكرر فهو رتبة من مراتبه واذا تجلى الواحد في مرتبة ظهر بعض احكامه الذي لم يكن
ظاهرا في مرتبة واحدية كالزوجية للاثنين مثلا وكذلك الثلثة لما تجلى الواحد بها ظهرت بها الفردية الأولى التي لم تكن ظاهرة في مرتبة
الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقي في مراتب الاعداد كلها تفاصيل لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه قبل ظهوره فيها اعلم ان الواحد
ولله المثل الأعلى مثال للعين الواحدة التي هي حقيقة الحق سبحانه وتعالى والعدد مثال الكثرة الأسمائية الحاصلة من تجلى تلك الحقيقة بصور شئونها
ونسبها الذاتية او لكثرة الاعيان الثابتة في العلم والمعدود مثال للحقايق الكونية والمظاهر الخلقية التي لا تظهر احكام الاسماء
ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار اليه على سبيل التمثيل بقوله وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود فان العدد لكونه عرضا غير قايم
بنفسه لابد ان يقع في معدود ما وكذلك الاسماء الالهية والأعيان الثابتة لكونها مستهلكة تحت قهر الأحدية لا تظهر متغايرة الاحكام متمايزة
الآثار الا بالمظاهر الخارجية سواء كانت تلك المظاهر موجودة في الحس كالاعضاء الظاهرة للنفس الانسانية او معدومة فيه لكنه موجودة عند
العقل كالقوى الباطنة لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم اى معدوم من حيث الحس ومنه وجود اى موجود بحسبه
فقد تقدم الشيء من حيث الحس بان لا يدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث العقل بان يدركه العقل بآثاره كالنفس الناطقة وقواها
الباطنة وكان المقصود من هذا التنبيه على ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلابد بهما من عدد و
يفصل الواحد من معدود فيظهر به حكم العدد ولابد ايضا من واحد ينشئ بتكراره ذلك العدد فينشأ السبب اى يوجد العدد بسبب الواحد
وتكراره او يظهر الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره فان كان كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا
والعشرة الادنى منها وهو من الثمانية الى الاثنين والاكثر منها وهو من احد عشر الى غير نهاية اى مجموع جواب للشرط اى فليست كل مرتبة
من حيث اتحاد احادها مجموعا من الآحاد لمنافات الوحدة جمعية الآحاد التي هي الكثرة ولا ينفك عنها ايضا مطلقا اسم جمع الآحاد فانها
وان انفك هذا الاسم منها باعتبار عروض الوحدة لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار ذاتها وانما لا ينفك فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة
حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت هذه المراتب وهذه المراتب وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة اى فليس عين واحدة
منهن عين ما بقي فلابد من فارق وليس الفارق هو الوحدة لاشتراكها في الجميع فلابد ان يكون الفارق ما وقع في جمع الآحاد من التفاوت
فالجمع يأخذها اى يتناول المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه فنقول بها اى بتلك المراتب ونثبتها مميزا بعضها عن بعض قولا واثباتا ناشئا
منها اى من ذواتها باعتبار تفاوت جمعياتها ونحكم بها باعتبار جمعيتها الآحاد عليها باعتبار كونها مراتب فنحكم على كل مرتبة بانها جمع الآحاد
فقد ظهر في هذا القول اى القول بوجود تلك المراتب وامتياز بعضها من بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب فيها وهي من واحد الى
تسعة ومن عشرة الى التسعين ومائة والف وعد رضي الله عنه الواحد من المراتب تسامحا واذا لم يكن المراتب منحصرة في هذه البسايط فقد دخلها
اى المراتب العشرينية التركيب اى تركيب بعضها مع بعض لافادة ساير المراتب الغير المتناهية وكان رضي الله عنه جعل تثنية المائة والالف ايضا

من قبيل التركيب لتركبهما مع علامة التثنية او حكم بدخول التركيب باعتبار الاعم الاغلب فما تنفك اى لا تزال تثبت لكل مرتبة
عين ما هو منفي عنها عندك لذاته كما تقول في كل مرتبة انها حقيقة واحدة فتثبت لها الوحدة المنفية لذاتها عن كل عدد فانها
منافية لكونه جمع الآحاد وكما تقول في كل مرتبة انها جمع الآحاد فتثبت لها الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة ومن عرف
ما قررناه في الاعداد من ان منشأ الاعداد بتكراره هو الواحد والواحد الظاهر في مراتبه هو العدد وعرف ايضا ان نفيها اى
نفي كل مرتبة عن نفسها اسم جمع الآحاد باعتبار الوحدة عين ثبتها اياه باعتبار كونها عددا بمعنى ان هذا المثبت لا ينفك
عن ذلك النفي كما لا ينفك عين الشيء عنه علم ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار اطلاقه هو الخلق المشبه ببعض
من حيث تجليه بالصور المتعينة المتشابهة كما ان الواحد المنزه في حد نفسه عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة
بتكرار ظهوراته وان كان قد تميز الخلق من الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز العدد عن الواحد فاذا
لاحظنا تقيد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه فلا الخلق حق ولا الحق خلق فالامر الخالق المخلوق اى فالحال والشأن
ان الخالق هو المخلوق كما ان الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال اطلاقه وعلوه ثم لاحظنا تجليه
اولا بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة وثانيا بالفيض المقدس بصور الاعيان الخارجية فقلنا الخالق المخلوق
اى الخالق بعد اعتبار تجليه وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق اى الحال والشأن ان المخلوق هو الخالق كما ان العدد
هو الواحد وذلك اذا لاحظنا اولا المخلوق وفتشنا عن حقيقته ووجوده وجدناهما عين الخالق بالتجليين المذكورين فقلنا
المخلوق حقيقة ووجودا هو الخالق كل ذلك المذكور المخلوق من عين واحدة فان الحقايق ثلث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية
واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما
فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه كثيرة من وجه وكذا في ساير الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين
ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وهي العين الواحدة التي انتشت منها نسبة الخالقية والمخلوقية لا اى ليس كل ذلك
منتشيا من عين واحدة فان الانتشاء منها توهم الاثنينية بل هو اى كل ذلك العين الواحدة باندفاع النسب الاعتبارية عن البين
وهو اى كل ذلك هو العيون الكثيرة اذا اعتبرت تلك النسب ولوحظت احكامها فانظر العيون الكثيرة في المواد التفصيلية
وامعن النظر فيها لتعلم ماذا ترى اى الذي تراه او اى شيء تراه اترى وحدة العين الواحد فقط فتكون رؤية الحق تعالى مانعة لك
عن رؤية الخلق او كثرة العيون الكثيرة فقط فتكون رؤية الخلق مانعة لك عن الحق او الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير ان
يمنع احديهما عن الاخرى فمن تلك المواد التفصيلية حال ابرهيم مع اسحق عليهما السلم وما فدى به من الذبح العظيم قال اسحق بل الحق متلبسا
بصورة اسحق مخاطبا نفسه في صورة ابرهيم يا ابت يا من ظهر الحق بصورتي بوساطة ظهوره في صورتك وربانيتك افعل اى تحيا لظهور
فعل الحق فيك ما تؤمر لتفعل ما تؤمر به في رؤياك من ذبحي والمراد انا بني والولد في الحقيقة المطلقة بل الحقيقة الانسانية التي هي من التعينات الكلية
لها عين ابيه فما راى ابرهيم بل الحق في صورته في المنام انه يذبح سوى نفسه ولكن في صورة اسحق وفداه اى الحق سبحانه اسحق
بذبح عظيم بكسر الذال وهو ما يذبح اى بنفسه في صورة ذبح عظيم فظهر في صورة كبش لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان يعني ابرهيم واسحق
فظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد اى نسبة الولدية وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب تصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين

ابدع ثم ترقى رضي الله عنه الى ذكر من هو اقرب الى المبدا من ابرهيم واسحق عليهما السلم وهو آدم وحوا وولدهما قال تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اي الذي اوجدكم بظهوره في صوركم ظهورا منتشيا من ظهوره بصورة
نفس آدم حين نكح زوجه سوى نفسه فان زوجه من حيث الطبيعة المطلقة او من حيث الحقيقة الانسانية النوعية التي هي من التعينات
الكلية لحاينة نفسه اي من آدم بالاعتبار المذكور الصاحبة والولد والامر العين الظاهرة واحد في العدد اي في عدد هولا المعدودين
وصورة كثرتهم اعداد الامر الظاهر في هولا المذكورين من آدم وزوجته وولده مثل الواحد الظاهر في العدد فكما ان حقايق العدد وعقوده
مراتب ظهور الواحد كذلك آدم عليه السلم وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رضي الله عنه من ذكر آدم عليه السلم
وصاحبته وولده الى ما هو اقرب منهم الى المبدا وهو الطبيعة فقال فما الطبيعة اي واذا كان الامر في نفسه واحدا غير متعدد فما الطبيعة التي هي
قوابل العالم كلها هو الوجود الحق المتعين بتعين كلي يوثر في تلك القوابل ومنها الطبيعة اي ومن الطبيعة هو جزئياتها التي هي الوجود الحق
المتعين بتعين كلي اولا ثم تعينات تحقيقية وما رايناها نقصت بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة
معقولة نسبتها الى ما ظهر منها نسبة الكلي الى جزئياته لا نسبة الكل الى اجزائه فلا ينقص بظهور الجزئيات وافرازها منها ولا تزيد برجوع الجزئيات
اليها كما ينقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد برجوعها اليه وكذلك الوجود الحق لا ينقص بظهور المظاهر عنه ولا تزيد برجوعها اليه وما الذي
اي ليس الذي ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هي التي ظهرت في صورها لا غير كما ان الحق سبحانه ليس غير الظاهر مطلقا بل هو الذي
ظهر بصورها وما هي اي ليست الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا كما ان الحق سبحانه ليس عين المظاهر كذلك لاختلاف الصور اي صور ما ظهر
منها بالحكم عليها اي على الطبيعة وهي اي الطبيعة واحدة لا اختلاف في حقيقتها وحكمها فلا يكون عين ما وقع فيه الاختلاف فهذا الشيء بارد
يابس فحكم صورة على طبيعة بالبرودة واليبس وهذا الشيء الآخر حار يابس فحكم صورة على طبيعة بالحرارة واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة
بين هذين الشيئين في الحكم باليبس وابان بينهما في الحكم بغير ذلك اليبس يعني الحرارة والبرودة فهنا الصورتان وان اتفقا في الحكم
باليبس لكنهما في الحكم بالحرارة والبرودة فحكم منهما الحكم بخلاف ما يحكم به الآخر والجامع بين هذه الصور المختلفة الاحكام هو الطبيعة التي لا اختلاف
فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين الواحدة كذا في بعض النسخ ومعناه ظاهر وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه بلغ الكرمخ
لا بل العين الطبيعة اي العين الواحدة المعهودة التي ظهرت بصور الموجودات كلها بعد تعينها بتعين كلي هي عين الطبيعة فالجامعها الطبيعة لجمعها
العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم الطبيعة اي الطبيعة المطلقة وجزئياتها المقيدة والصور الطبيعية الجزئية التي هي من الطبيعة
فيها كلها صور لاعيانها الثابتة ظهرت في مرآة واحدة هي الوجود الحق فالصورة مشهودة والمرآة غير مشهودة كما هو شان المرآة لا بل عالم
الطبيعة صورة واحدة وهي الوجود الحق ظهرت في مرايا مختلفة هي تلك الاعيان الثابتة فرأت بحسبها مختلفة متعددة فاثم اي عند تعدد المرآتين
الاخيرة للوحدة المشاهدة لتفرق النظر اي لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة في مرآة واحدة وتارة على صورة واحدة في مرايا متعددة
ولا يتمكن من التميز بين المراتب بل يجهلها في عين علمه بها بطريق الذوق والوجدان فيتحير ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك ادراك
واما من عرف ما قلنا من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان كما علمها بالذوق والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اي لم يقع
في هذه الحيرة وان كان هذا العارف في مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشير اليه قوله عليه السلم رب زدني تحيرا فانه عليه السلم اراد الزيادة
في الحيرة المسببة عن العلم فقوله وان كان في مزيد علم شرطية وصلية فليس الى المزيد في العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة

فيها اي بالعين الثابتة التي للموجودات وتنوع استعداداتها يتنوع الحق سبحانه وتجلياته في المجلى العيني الخارجي الذي هو صورة العين
الثابتة فيتنوع الاحكام عليه اي على الحق سبحانه بحسب ما يقتضيه استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم يقتضيه العين الثابتة وما يحكم عليه
اي على الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه ما ثم الا هذا فالحق خلق بهذا الوجه اي وجه ظهور وجود الحق في المرايا المختلفة والمجالي المتعددة
وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اي كونوا عابرين من كثرتها النسبية العارضة له باعتبار ظهوره في تلك المرايا والمجالي الى وحدة
الحقيقية الذاتية وليس اي الحق سبحانه خلقا بذلك الوجه المذكور وهو كونه مرآة للاعيان الخلقية فالحق ليس خلقا حتى ينزه عن الصفات
الخلقية ويحتجب بحجاب عزه باق في غيبه لا يشهد ولا يرى وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اي كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور
الخلقية من يدري اي من يعرف ما قلت من الوجهين لم تخذل بها على الناس والمعقول اي لم تزغ ولم تمل عن شهود الحق الواحد سبحانه في
مرات الكثرة بصيرته وليس يدريه اي ليس يدري ما قلت الا من له بصر نافذ في بواطن الاشيا غير منجمد على ظواهرها جمع اي احكم
بالجمع والوحدة في مرتبة وفرق اي احكم بالفرق والكثرة في مرتبة فان العين واحدة في حد ذاتها وهي اي العين الواحدة الكثيرة بحسب
تجلياتها بشئونها وصفاتها لا يبقى عند ظهورها بالوحدة شيا من صور الكثرة بل تنفيه وتفنيه والتي عند تجليها في الكثرة شيا من صور
الكثرة الا وهي بذاتها تتجلى فيه اعلم ان للحق سبحانه علوا ذاتيا في مرتبة البطون والجمع حيث كان الله ولم يكن معه شيء فانه لا شيء
هناك حتى يكون علوه بالنسبة اليه وعلوا ذاتيا في مرتبة الظهور والفرق باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر فانه لا شيء سواه هناك ايضا ولا شك
ان له بهذا الاعتبار كمالا يستغرق له جميع الصفات الوجودية والنسب العدمية التي يكون للمظاهر كلها وكان الشيخ رضي الله عنه بعد
ما صرح بقوله اي بقبول الوجود الحق كل حكم يحكم به المظاهر والمجالي الى هذا العلو اشار حيث قال فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي
يستغرق به جميع الامور الوجودية اي الصفات الحقيقية الموجودة والنسب اي الصفات العدمية اي المعدومة في ذاتها سواء كانت اضافية
او سلبية ويستوعبها بحيث لا يمكن ان يفوته نعت منها اي من تلك الامور والنسب وسواء كانت تلك الامور والنسب محمودة عرفا
وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا اراد رضي الله عنه سواء كانت محمودة عرفا او مذمومة عرفا وسواء كانت محمودة عقلا او مذمومة
عقلا وسواء كانت محمودة شرعا او مذمومة شرعا لكنه رضي الله عنه جمعها وما للاختصار وانما صحت اضافة المذام اليه تعالى لان اضافتها
اليه اكسير تقلب به النقصان كمالا اذ المذمة محمدة فالمضاف اليه تعالى انما هو ذوات المذام مجردة عن صفة المذمومية بل متلبسة بصفة المحمدة
وبيان ذلك ان كل موجود هو صورة حقيقة مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسما الالهية يكون ظهور احكام حقيقته وآثار الاسم الظاهر فيه
محمدة وكمالا له وان كان بالنسبة الى من لا يلايمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكس كالهداية للانبيا والاوليا الكاملين والاضلال
للشياطين فكل منهما كمال بالنسبة الى ما خلق له لا الى ما يقابله او يضاده فمنشا المذمة انما هو خصوصية المحل التي يقتضي عدم الملايمة فمن لا
يكون له خصوصية الاقتضا بل يكون بذاته مستغنيا عن الكل وبحسب شروطه مغنيا للكل يكون كل في محله متضمن حكمة ودليل قدرة وفضيلة
حيطة وآية كمال لوسع فرط نزاهة جلاله ولا يتصور فيه عدم الملايمة اصلا فلا يتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب الوجود
لو لم يوصف بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا في سعة احاطته وكمال استيعابه وليس ذلك العلو الذاتي والكمال المستغرق الا للمسمى
الاسم الله خاصة يعني الذات البحت والوجود المطلق فان الاسم الله كما يطلق على مرتبة الالهية كذلك يطلق على الذات البحت والوجود
المطلق ولا شك ان هذا الاستغراق للمطلق لا للمقيد بمرتبة الالهية واما غير مسمى الله خاصة فما هو مجلى له اي للمسمى الله من المجالي المتميزة عنه بالوجود

الخارجي او صورة تامة حاصلة فيه بتعين الذات تعين الهيولى بالصورة ولكن تعينا عقليا لا خارجيا فان كان اي غير مسمى الله مجلى له
فيقع التفاضل لابد من ذلك اي من وقوع التفاضل بين مجلى ومجلى بحسب ظهوره في بعض المجالي لجميع الاسماء كالانسان الكامل وفي
بعضها ببعضها وما يظهر في بعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اي غير مسمى الله صورة فيه فلتلك الصورة بين الكمال الذاتي المستغرق
لجميع الكمالات لانها اي تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود المحقق وان كانت غيره بحسب التعقل بخلاف
المجالي فانها متمايزة بعضها عن بعض بالتعينات المختلفة تحققا وتعقلا وتميزه عن الوجود الحق ايضا بالاطلاق والتعين ولظهور غلبة حكم
المغايرة بين مسمى الله ومجاليه وغلبة حكم الاتحاد بينه وبين اسمائه اثبت رضي الله عنه التفاضل بين المجالي وقال لابد من ذلك
ونفاه عن الاسماء مع انه اثبت فيما سبق العلو الذاتي للمجالي ايضا حيث قال وهو من حيث الموجودات فالمسمى محدثات
هي العلية لذاتها ولا شك في وجود التفاضل بين الاسماء باعتبار خصوصياتها المتميزة بعضها عن بعض كما صرح به رضي الله عنه
فيما سبق حيث قال فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة فالذي لمسمى الله هو العلو الذاتي
والكمال المستغرق هو الذي لتلك الصورة ولكن لا يقال هي اي تلك الصورة الالهية هو اي مسمى الله لمغايرتها له في التعقل ولا هي
غيره لاتحادهما في التحقق والوجود وقد اشار ابو القاسم بن قسي بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الياء من اكابر شيوخ
المغرب مشهور معروف في خلعه وهو كتاب من تصانيفه سماه خلع النعلين شرحه الشيخ رضي الله عنه الى هذا بقوله ان كل اسم الهي يسمى بجميع
الاسماء الالهية وينعت بها وذلك اي عموم التسمي والنعت هناك اي بين الاسماء الالهية من اجل ان كل اسم الهي يدل على الذات
وعلى المعنى الذي سيق اي وضع الاسم له ويطلبه ذلك الاسم ليتميز به عن سائر الاسماء فمن حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث
دلالته على المعنى المخصوص الذي ينفرد به يتميز عن غيره من الاسماء كالرب والخالق والمصور الى غير ذلك من الاسماء فالاسم عين المسمى من
حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له واذا فهمت ان العلي بالعلو الذاتي ما ذكرناه من انه
هو الذي يكون له الكمال المستغرق جميع الكمالات علمت انه اي العلو الذاتي ليس علو المكان وهو ظ ولا علو المكانة يعني العلو بحسب منصب من
المناصب وعلو المكانة بهذا المعنى اخص مما سبق فانه كان شاملا للعلو بالصفات ايضا وانما قلنا العلو الذاتي ليس علو المكانة
لان علو المكانة بالمعنى الاخص يختص بولاة الامر الذين يتولون امور المسلمين بالغلبة او اتفاق جماعة او نصب ذي منصب اعلى
كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب كبعض من سلف من هؤلاء المذكورين او لم يكن
كاكثرهم في زماننا هذا ويمكن زوال العلو بالمكانة بهذا المعنى عن صاحبه كما اذا انعزل السلطان والوزير والحاكم والقاضي عن مناصبهم و
العلو بالصفات التي يتصف بها الموصوف بها في حد ذاته من غير اعتبار معتبر مع انه دون العلو الذاتي ليس كذلك اي مختصا
بولاة الامر واقعا معرض الزوال فما ظنك بالعلو الذاتي فهو اعلى رتبة من الكل فلا يكون العلو بالذات علو المكانة وانما العلو
بالصفات ليس كالعلو بالمرتبة فانه قد يكون اعلم الناس يحكم فيه من له منصب التحكم مع كونه اجهل الناس فهذا اي من له
منصب التحكم مع كونه اجهل الناس علي بالمكانة والمرتبة بحكم التبع ما هو علي في حد نفسه من غير اعتبار امر خارج عن ذاته وصفاته
فاذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك فان العلم ما يبقى ابد الآبدين ولا يزال صاحبه من العالين واعلم ان العلي بالذات

وان لم يكن علوه علو مكان ولا مكانة ولا صفة فهو بحسب كماله المستغرق يستوعب جميع اقسام العلو بل لا يكون متصفا به الا هو
فالعلي بجميع اقسام العلو هو الحق سبحانه وتعالى جمعا وتفصيلا لا غير والحمد لله رب العالمين فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية
انما خص الحكمة المهيمية بالكلمة الابراهيمية انما خص الحكمة المهيمية بالكلمة الابراهيمية لان التهيم من الهيمان وهو صفة تقتضي عدم انحياز صاحبها
الى جهة بعينها بل الى المحبوب في اي جهة كان لا على التعيين وهذه الصفة تحققت اولا في الملائكة المهيمين تجلى لهم الحق سبحانه في
جلال جماله فهاموا فيه وغابوا عما سوى الحق حتى عن انفسهم ثم من بين كل الانبياء في ابراهيم عليه السلام حيث غلب عليه محبة الحق
حتى تبرأ عن ابيه في الحق وعن قومه وتصدى لذبح ابنه في سبيل الله وخرج عن جميع ماله مع كثرته المشهودة لله سبحانه
وانما قرنها بالحكمة القدوسية لانه وجب ان يذكر بعد الصفات التنزيهية السلبية احكام الصفات الثبوتية وجزئياتها واول
مظاهرها الانسانية لتكمل مرتبة المعرفة بالذات فان السلوب لا يفيد معرفة تامة اصلا وكان الخليل عليه السلام اول مرآة
ظهرت بها احكام الصفات الالهية الثبوتية بمعنى انه تحقق بها كتحقق الذات بالصفات ولهذه المناسبة ورد في الصحيح ان اول
من يكسى يوم القيمة من الخلق ابرهيم عليه السلام لانه الجزاء الوفاق انما سمي الخليل يعني ابرهيم عليه السلام خليلا لتخلله وحصره جميع
ما اتصفت به الذات الالهية والمراد بتخلله الصفات الالهية وحصره اياها دخوله حضراتها وفناؤه بمظهريتها واستيعابه اياها
بحيث لا يشذ شيء منها بشرط ان يكون ظهور تلك الصفات فيه على وجه يكون جهة الاطلاق والحقية فيها غالبة على جهة التقييد
والخلقية واستشهد لما ذكره من التخلل على وجه الاستيعاب في وجه التسمية بما قال الشاعر وتخللت مسلك الروح مني اي دخلت
من حيث محبتك جميع مسالكه وهي القوى والاعضاء بحيث لم يبق شيء منها لم يصل اليه وبه اي بسبب هذا التخلل سمي الخليل
كما ان من كان خليلا ثم لما كان التخلل المذكور في وجه التسمية امرا معقولا مثله في صورة محسوسة وكشف بالتمثيل العقلي المفهوم
من البيت المستشهد به توضيحا للطالبين فقال كما يتخلل اللون الذي هو عرض المتلون الذي هو جوهر يحل فيه ذلك العرض حلول السريان
فيكون اي يوجد العرض بحيث يوجد جوهره الذي هو قائم به حال فيه فلا يخلو جزء من اجزاء الجوهر عن العرض فيستغرق العرض جميع اجزائه
ما هو اي ليس ذلك التخلل المماثل لتخلل اللون المتلون كالمكان والمتمكن اي كالتخلل الواقع بين المكان والمتمكن اي كالتخلل الواقع بين
المكان والمتمكن بان يكون بين سطحيهما تماس من غير امتزاج واستيعاب وانما نفى الشيخ رضي الله عنه مماثلة لتخلل العبد وجود
الحق وصفاته عن تداخل المتمكن المكان مع ان الحق سبحانه كما انه منزه عن ان يكون بذاته او صفاته يحل شيئا او يحله شيء
حلول السريان لان المقصود من التمثيل تصوير كمال الاحاطة والاستيعاب وهي في الصورة الاولى اتم منه في الثانية او لتخلل الحق وجود صورة
ابرهيم اي صورته الوجودية الروحانية او الجسمانية الدنيوية او الاخروية وفي بعض النسخ وتخلل الحق بالواو فالواو بناء على انه عليه السلم
جامع بين التخللين والواو بناء على ان احدهما يكفي في وجه التسمية وفي كل حكم عطف على قوله وجود صورة ابرهيم اي وتخلله كل حكم واثر
يصح ظهوره وانتشاؤه من ذلك اي من وجود صورته في اي موطن كان وذلك بان يتصف سبحانه بذلك الحكم والاثر في ذلك الموطن
وانما قيد الحكم بالصحة وما ذكره مطلقا فان لكل حكم يتصف به العبد ويتخلله الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصيات الصور الوجودية يظهر
ذلك الحكم به اي بهذا الموطن فالباء للسببية او بمعنى في لا يتعداه الى موطن آخر فلا يتخلل في موطن كل صورة كل الاحكام بل كل حكم يصح
منها في ذلك الموطن كالاحكام المذمومة مثلا فان موطن ظهورها انما هي النشأة الدنيوية لا تتعداها الى موطن النشأة الروحانية ولا

موطن النشأة الاخروية فمن بين الموطنين لا يحلل الحق سبحانه تلك الاحكام المذمومة فانها لا تتعدى موطن النشأة الجسمانية
الدنيوية اليها ثم نور رضي الله عنه تحلل الحق وجود العبد واتصافه بصفاته بقوله الا ترى الحق يظهر من حيث نعته وتقيده بالظهور
في عين العبد بصفات المحدثات يعني الصفات التي لا يصح ظهوره سبحانه بها الا في هذه النشأة الدنيوية واخبر بذلك الظهور
عن نفسه كما قال سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله وحتى صنعت فلم تعدني وبصفات النقص وبصفات الذم ولكن يكون ذلك النقص
والذم بالنسبة الى غيره لا اليه سبحانه كما سبق تقريره ذلك وثم تحلل العبد وجود الحق بقوله الا ترى المخلوق يعني الانسان الكامل
يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها تخلقا وتحققا سوى الوجوب الذاتي فانه لا قدم للحادث فيه وكلها اي كل صفات الحق
حق اي ثابت له اي للمخلوق الذي هو الانسان الكامل كما هي اي صفات المحدثات حق ثابت للحق سبحانه باعتبار تعين
وجوده بها ولما كان المفهوم من اول الفص الى ههنا ان العبد يحلل تارة صفات العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات الآخر
اراد ان ينبه على ان صفات العبد ايضا راجعة الى الحق فانه بعض من صور شؤونه فصفاته بعض من صفاته فاشار اولا الى
رجوع المحامد اليه بقوله الحمد لله اي المحامد الشاملة لكل حامد ومحمود ملك لله تعالى مختص به لا يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه
عواقب الثناء انهار وان كان متعلقا بغيره ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله
سبحانه واليه يرجع الامر كله فعم اي هذا القول منه تعالى او الامر الراجع اليه المفهوم من هذا القول ما ذم من الامور وما حمد منها
وما ثم اي في الواقع الا امر محمود او مذموم فلا يكون امر في الواقع الا ويرجع اليه ثم انه رضي الله عنه لما ذكر التحللين المذكورين في وجه
تسمية الحلل خليلا اراد ان يشير الى ان احدهما نتيجة قرب الفرائض والآخر نتيجة قرب النوافل فقال اعلم انه ما تحلل شي شيئا
الا كان الشيء المتحلل اسم فاعل محمولا فيه اي في المتحلل اسم مفعول فالمتحلل اسم فاعل محجوب اي مستور بالمتحلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظ
واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو غذاء له اي للظاهر لاختفائه كالغذاء في الظ ويقوى الظاهرية ثم اورد رضي الله عنه مثالا محسوسا للتوضيح
فقال كالماء يتحلل الصوفة فتربو اي تزداد الصوفة به اي بالماء وتتسع اي تمتد في الاطراف فان كان الحق هو الظاهر في نظر العبد
المتجلى له بان يراه ظاهرا بالفعل والتأثير ويرى الاحكام والآثار مستندة اليه لا الى نفسه فالخلق يعني ذلك العبد المتجلى له مستور
فيه غير ظاهر بالفعل والتأثير لا يستند اليه الاحكام والآثار في نظره الا لكونه آلة للحق الظاهر فيكون الخلق يعني ذلك العبد المتجلى له
مستور فيه غير ظاهر بالفعل والتأثير لا يستند اليه الاحكام والآثار في نظره الا لكونه آلة للحق الظاهر فيكون الخلق يعني ذلك العبد
المتجلى له جميع اسماء الحق وصفاته من سمعه وبصره وجميع نسبه من الارادة والقدرة وغيرهما وادراكاته اي علمه المتعدد بتعدد متعلقاته
وهذا نتيجة قرب الفرائض وان كان الخلق يعني العبد المتجلى له هو الظاهر بذلك الاستناد فالحق مستور باطن فيه لا يستند اليه
شيء في نظره الا بالآلية فالحق سمع الحق وبصره ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا نتيجة قرب النوافل كما ورد في الخبر الصحيح من
انه صلى الله عليه وسلم قال اشارة الى قرب الفرائض ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار
الى يده وعن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل الحديث ثم ان
الذات الالهية وتعرت اي تجردت عن هذه النسب المسماة بالاسماء والصفات اللاحقة للذات بقياسها الى اعيان العالم واستعداداتها
لم يكن الها فان الالهية عبارة عن مرتبة احدية جمع هذه النسب لا الذات الالهية التي لا يشار اليها بوجه من الوجوه واشتغت رتبتها

التي هي الالهية وهذه النسب احدثتها اعياننا فانه لا تحقق للنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما دخل في تحققها وان لم يستقل وهذا هو المراد
باحداثها والمراد بالاعيان اعم من ان يكون ثابتة علمية او موجودة عينية فان بعض هذه النسب يلحق الذات بالنسبة الى الاعيان
الثابتة وبعضها يلحقها بالنسبة الى الاعيان الخارجية فنحن جعلناه بمالوهيتنا الها اي جعلناه بعبوديتنا وكوننا محل تصرفه بحيث اتصف بالنسبة
الالهية واطلاق لفظ المالوه على العبد خلاف ما تواطأ المعربون عن ان الاله بمعنى المالوه وهو المعبود وكانه رضي الله عنه لاحظ في الاله
معنى التأثير والتصرف فيما سواه فلا جرم يكون اسم المفعول منه هو العبد والمعربون لما لاحظوا فيه معنى استحقاق من سواه للعبادة
وعبودية لا يكون اسم المفعول عندهم الا المعبود فلا يعرف الحق سبحانه من حيث مرتبة الالهية حتى نعرف نحن من حيث
مرتبة عبوديتنا ومالوهيتنا اي يمتد عدم معرفته الى حين وجود معرفتنا انفسنا وينتهي عندها فمن تعرف نحن يعرف هو قال صلى الله
عليه وسلم اعلم الخلق بالله فالامر على ما اخبر عنه سبحانه وبعد ما عرفت هذا فان بعض الحكماء وابا حامد الغزالي ادعوا انه يعرف الله
من غير نظر في العالم اي من غير استدلال به عليه استدلالا بالاثر على المؤثر او من غير ملاحظة له سواء كان بالاستدلال او بغيره
كما في المتصوفين وهذا غلط منهم لانه ان كان المراد الثاني فلا شك ان الالوهية معنى نسبي فلا يمكن تعقلها بدون المنتسبين اللذين
احدهما العالم وان كان المراد الاول فقيل وجه الغلط ان طريق اهل النظر اما الاستدلال بالاثر على المؤثر او بالمؤثر على الاثر
ولا مؤثر للحق سبحانه ليستدل به عليه فانحصر طريق معرفته في الاستدلال بالاثر على المؤثر والاثر هو العالم فلا يعرف من غير
نظر في العالم ونوقش فيه بان الكلام في مرتبة الالوهية لا في الذات البحت ويمكن الاستدلال على المرتبة بالمؤثر فيها الذي
هو الذات البحت بان يعرف اولا بالذات ثم بعض الصفات كوجوب الوجود مثلا ويفرع عليه سائر الصفات كما فعلوا ذلك
وعلى مجموع الذات والصفات الآثار واحدا بعد واحد كما صدرت بحسب الواقع فيعرف مرتبة الالوهية من غير استدلال
بالعالم عليها وان كان لا بد فيه من ملاحظة العالم ويمكن ان يجاب عنه بان معرفة الذات البحت ليستدل بها على مرتبة الالوهية
من غير نظر في العالم بالاستدلال عليها غير معلومة بل عدمها معلوم عند اهل النظر فالحكم بصحة معرفة تلك المرتبة من غير نظر في العالم
يكون غلطا غير صحيح نعم يصح ذلك في طريق اهل الكشف ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم بالله عرفت الاشياء حين قيل له بم عرفت
الله وكانه الى ذلك يشير الشيخ رضي الله عنه حيث يقول نعم تعرف من غير نظر في العالم ذات قديمة ازلية لكن لا يعرف انها اله
حتى يعرف المالوه ويستدل به على الوهيته فهو اي المالوه الدليل عليه اي على الاله من حيث هو اله ولذلك سمي عالما ماخوذا من العلامة
التي هي الدليل ثم بعد هذا اي ثاني الحال وفي بعض النسخ في ثاني حال بدون اللام اي بعد ان عرفت بالوهيته لانه وتوجهت اليه بكليتك
ينفتح عين بصيرتك بنور الكشف ويعطيك هذا الكشف الواقع في مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسه باعتبار صور تعيناته وتقيداته
عين الدليل على نفسه باعتبار مرتبة اطلاقه فان كل تعين بالضرورة مسبوق باللاتعين وكذلك هو بخصوصيات التعينه عين الدليل
على الوهيته فان خصوص كل تعين يقتضي نسبة خاصة وصفة معينة وان العالم عطف على قوله وان الحق عطف تفسيري ويعطيك
الكشف ان العالم بجميع حقائقه الموجودة فيه ليس الا تجليه الوجودي بالفيض المقدس في صورة اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها اي
وجود تلك الاعيان بدونه اي بدون ذلك التجلي الوجودي فالاعيان الموجودة ليست الا صور تجلياته سبحانه فيها ولا فرق بينها
وبين الحق الا بالتقيد والاطلاق والمقيد عين المطلق من وجه فهو سبحانه عين الدليل على نفسه وكذلك يعطيك الكشف انه يعني العالم

متنوع انواعا مختلفة ويتصور بتنوع اليا اى يتلبس صورا مناسبة بحسب تنوعات حقايق هذه الاعيان الثابتة المتنوعة بحسب تنوعات نسب الالوهية
وبحسب تنوعات احوالها فهو سبحانه باعتبار تنوعات ظهوره فى صور العالم دليل على نسب الالوهية كما كان من حيث نفس تجليه
فيها دليلا على نفسه اعلم ان المشهود فى هذا الكشف ليس الا الحق سبحانه بتجلياته المختلفة المتنوعة بحسب اختلافات المجالى وتنوعات المرائى
فيشهد الوجود الحق الواحد بسبب اصباغه باحكام المجالى والمرائى متعددة متكثرة وهذا المشهود على نوعين احدهما ان يشهد المشاهد الوجود
الحق فى اعيان الموجودات الخارجية وهى مظاهر للحق موجودة فى اعيانها ظاهر الحق بها وفيها بحسبها لخروجها من البطون وفرقان التجلى
وثانيهما ان يشهد المشاهد الوجود الحق فى مجالى الاعيان الثابتة ومرائيها وهى غير موجودة فى اعيانها بل هى على عدمها الاصلى ووجودها العلمى
ظهر الوجود الحق بها مختلف الصور فعلى هذا يكون المراد بوجودنا فى قوله فيسمى وجودنا بدونه ظهور احكامها وآثارها فى الوجود الحق لا وجودها
فى نفسها فانها ما شمت رايحة الوجود فى كشف هذا المشاهد وهذا الكشف كما نبهنا اولا انما يحصل لنا بعد العلم به سبحانه منا انه الهنا موثر فينا
باسمائه الوجوبية ونحن عبيد له متاثرون عن تلك الاسماء محتاجون اليها وجودا وبقاء فانا لو لم نعلم بالالوهية كيف يتيسر لنا التوجه اليه بالكلية
المفضى الى ذلك الكشف والاطلاع ثم ياتى بعد هذا الكشف الاخر وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع ويسمى جمع الجمع باعتبار انه يجمع الجمع مع
الفرق فيظهر لك صورنا فيه اى فى الحق سبحانه ومرآة وجوده فيظهر بعضنا لبعض فى مرآة الوجود الحق فيعرف بعضنا بعضا ويتميز
اى يفترق بعضنا عن بعض بحيث لا يقع بينها رابطة معرفة على طريق التعارف والتناكر الواقعين فى عالم الارواح مواخذين لما كان فى
استعداداتنا فى الحضرة العلمية واذا اعرف بعضنا بعضا سواء كانت هذه المعرفة فى مقام الفرق قبل الجمع او بعده فمنا من يعرف ان فى
مرآة الوجود الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا اى لبعضنا ببعض وهولاء هم ارباب الكشف الثانى الذى مقام الفرق بعد الجمع ومشهودهم
صور الاعيان الثابتة وامثالها فى مرآة الوجود الحق من غير انتقالها من العلم الى العين ولكن اثرت فى مرآة الوجود الحق من حيث قبولها
وصلاحيتها لاثار تلك الاعيان صورا وامثلة يحسبها الجاهل موجودات عينية ومنا من يجهل تلك الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة
المتعلقة بان يعرف بعضنا بعضا وهى حضرة الوجود الحق التى هى كالمرآة لنا فهم يرون صورة الفرق ويعرفونها متميزا بعضها عن بعض
ولكن لا يعرفون انها ظهرت فى مرآة الوجود الحق فهولاء هم المحجوبون الجاهلون بالامر على ما هو عليه ولهذا استعاذ رضى الله عنه
عن حالهم فقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وبالكشفين معا اى بمقتضى كل واحد من هذين الكشفين على انفراده فمعنى المعية
اشتراكهما فى هذا الحكم لا عدم استقلال واحد واحد منهما ما حكم الحق تعالى علينا الا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا اما بالكشف الاول
فلانا فيه بتجليات الوجود الحق المتعينة بمقتضيات اعياننا الثابتة فالحاكم علينا بالوجود وتوابعه هو الحق سبحانه بتلك التجليات
لكن كما تقتضيه اعياننا فلا حكم علينا الا بنا بل هذا الحكم ايضا مما نطلبه بلسان استعداداتنا فمتى لم نحكم عليه تعالى باجراء الاحكام علينا
لم يجرها فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا واما بالكشف الثانى فلانا فيه صور اعيان ظهرنا فى مرآة الوجود الحق ولا يظهر لنا هذه المرآة الا كما
يقتضيه اعياننا فهو لا يحكم علينا بهذا الحكم فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا ولكن هذا الحكم فى هاتين الصورتين لا يكون الا فيه اى فى الحق ومرآة وجوده
المطلق فانا ما لم نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد لم يجر علينا احكامنا واحوالنا ولذلك قال تعالى فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين الذين لم ينكشف
لهم حقيقة الامر على ما هو عليه اذا قالوا يوم القيامة للحق تعالى لم فعلت بنا كذا وكذا او اجريت علينا [illegible] المخصوصة او [illegible] الى هذه الشدايد وذكروا امورا
مما لا يوافق اغراضهم فيكشف لهم على البناء للمفعول او الفاعل وارجاع الضمير الى الحق عن ساق اى عن امر شديد ساق وهو ان ذلك

من

من مقتضيات اعيانهم على خلاف ما توهموه وهو اى ما كشف هو الامر الذى كشفه العارفون اى علموه ظاهرا كشفوا هنا اى فى الدنيا
فيرون من المحجوبين ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه حال الحجاب انه فعله بهم مما لا يوافق اغراضهم ويرون ان ذلك اى ما ادعوه
انه فعله بهم منتش منهم اى من اعيانهم الثابتة واستعداداتها الغيبية الازلية وقابلياتها الوجودية الابدية فانه ما فعل بهم الا ما علمه وما علمهم
الا على ما هم عليه فى حال ثبوت اعيانهم فتدحض حجتهم اى تبطل حجة المحجوبين على الله تعالى وتبقى الحجة لله تعالى البالغة عليهم فان قلت اذا كان
عين الممكن قابلا للشىء ونقيضه لكان فائدة قوله فلو شاء لهديكم اجمعين ظاهرة وهى ان ترجيح احد النقيضين انما هو بمشية الحق
واختياره وان كانت نسبتها الى عين الممكن واحدة واما اذا كان عين الممكن يقتضى قبول احد النقيضين دون الاخر ولا يمكن ان
يتخلف عنه مقتضاه فما فايدة قوله لو شاء لو فيه حرف امتناع لامتناع ان يدل على امتناع التالى لامتناع المقدم ففايدة الاية امتناع
هداية الكل لامتناع تعلق مشيته سبحانه بها لان الاعيان متفاوتة الاستعداد بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها وعلمه
سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا على ما هى عليه فى انفسها ومشيته تابعة للعلم فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت الهداية تعلقت
مشيته بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم تتعلق مشيته بهدايتها ولا يمكن خلاف ذلك فى نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه رضى الله عنه
بقوله وكل عين الممكن قابل للشىء ونقيضه فى حكم دليل العقل وذلك لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه فى نفسه واى الحكمين المعقولين
اللذين جوزهما العقل وقع فلا محالة ذلك الحكم هو الذى عليه الممكن فى حال ثبوته فى المرتبة العلمية ومعنى قوله لهديكم ليبين لكم الامر على ما هو عليه
لكل احد لامتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر لكل احد بقوله وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ما هو عليه
لان عين بعض الممكنات لا يقتضى ذلك الفتح فلا يتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذى يقتضى عينه
ان يتعلق المشية ببيان الاول ومنهم الجاهل الذى لا يقتضى عينه ذلك ثم ذكر رضى الله عنه نتيجة هذه المقدمات بقوله فما شاء اى من
الازل الى الان هداية الجميع فما هداهم اجمعين ولا يشاء اى من الان الى الابد ايضا هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين ابدا وكذلك اى مثل قوله لو شاء
قوله ان يشأ المختص بزمان الاستقبال فى قوله تعالى ان يشأ يذهبكم واشار فى افادته امتناع امر لامتناع المشية فهل يشاء اى هل
يتعلق مشيته المستفادة من قوله ان يشأ بما افاد امتناع تعلقها به هذا ما لا يكون اى هذا الامر لا يكون ابدا لان مقتضى الاعيان لا يتبدل
فمشيته احدية التعلق لا يتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله وهى نسبة اى ذلك لان المشية نسبة تابعة للعلم لا يتعلق الا
بما يقتضى العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة للمعلوم لا يتعلق به الا على ما هو عليه فى نفسه والمعلوم انت واحوالك وانت لا يتغير عما كانت عليه
فى حال ثبوتك ولما كان لمتوهم ان يتوهم هنا ان للعلم تاثيرا فى المعلوم فيمكن ان يسند مقتضيات الاعيان الى العلم بها لا الى انفسها دفعه
رضى الله عنه بما نزع علة تبعيته للمعلوم بمعنى قوله فليس للعلم اثر فى المعلوم بل للمعلوم اثر فى العلم وفى بعض النسخ فى العالم والاول انسب
فيعطيه اى اثر المعلوم فى العلم ان يعطيه من نفسه ما هو عليه فى عينه فيجعله مطابقا له بما فى جهة التطابق ولما كان المفهوم المبادر من قوله فلو شاء
لهديكم اجمعين تساوى نسبتى الهداية وعدمها الى جميع المخاطبين وترجيح احد الجانبين بمحض مشيته سبحانه لا امتناع تعلق المشية
بهداية الجميع كما ذكره رضى الله عنه اعتذر عنه بقوله وانما ورد الخطاب الالهى بحسب ما تواطأ اى توافق عليه المخاطبون المحجوبون المقيدون بطور العقل
وبحسب ما اعطاه النظر العقلى ما ورد ذلك الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المبادر على طبق ما اعطاه الكشف لعدم وفاء استعدادات الكل بذلك
ولذلك كثر المومنون المصدقون بما هو الظاهر المبادر من الخطابات الالهية وقل العارفون اصحاب الكشوف الذين يدركون المراد منها على ما هو عليه

وما منا الا له مقام معلوم ومرتبة معينة في علم الله تعالى لا يتعداها ولا يتجاوز عنها فمن كان مقامه مقتضى العقل بقي ابدا محجوبا فيه ومن كان مقامه
مقتضى الكشف يترقى دائما في مدارجه ومراقيه وهو اي المقام المعلوم ما كنت اي مقام كنت متلبسا به في حال ثبوتك في الحضرة العلمية ثم ظهرت متلبسا به
في وجودك بما كنت به في ثبوتك انما يصح ان ثبت ان لك وجودا على ان يكون وجود الحق سبحانه مرآة للاعيان والظاهر فيها الاعيان
فان ثبت ان الوجود للحق لا لك بان يكون الاعيان مرائي للوجود الحق فيكون الظاهر هو الوجود الحق لا الاعيان التي هي كالمرائي له فالحكم
بخصوصيات الاحكام والآثار لك فانت الحاكم بلا شك في وجود الحق وعليه بها وان ثبت انك الموجود بان يكون وجود الحق مرآة للاعيان
كما سبق ويكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والآثار فالحكم لك اي الحاكم بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة بلا شك فالحكم
في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك وان كان الحاكم الحق واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك
وعلى احوالك لا ايجاد حكم او اثر لا يقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك الثابتة لا للوجود فانه لا حكم للمطلق بخصوصيات
الاحكام وعليك في وجودك العيني لا عليه الامر حيث ظهوره فيك وانت وجودك فلا تحمد فالمحامد الا نفسك ولا تذم في المذام ايضا الا نفسك
فان كل ما يصدر عنك من المحامد والمذام انما هو مما تقتضيه عينك وتطلب من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل المحامد والمذام راجعة اليك
وما بقي للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال عينك لان ذلك اي افاضة الوجود له اي للحق سبحانه لا لك
لان ما لا وجود له في حد ذاته كيف يفيض الوجود على غيره فانت غذاؤه بالاحكام حين اختفى فيه واعطيته احكامك وذلك اذا كان
الموجود المشهود هو الحق سبحانه والاعيان مرائي له وهو غذاؤك بالوجود حين اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المغتذي واعطاك
احكامه وذلك اذا كان الموجود هو الاعيان ووجود الحق مرآة لها فيتعين عليه ما تعين عليك فالامر منه صادر منه ايجادا وايجابا متوجه اليك
وتارة صادر منك بلسان الحال والقول والفعل متوجه اليه ولما اثبت المشاركة بين الحق سبحانه ومن العبد اراد ان يبين له تمايزهما
فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول لتكليفه اياك وكذا ما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه يعني ما كلفك الحق سبحانه الا بما قلت له
بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من الاستعداد كلفني به فالحقيقة ما كلفك الا نفسك فالجار والمجرور في قوله بحالك وقوله بما انت متعلق
بالقول لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم مختص بك فيحمدني باضافة الوجود علي واظهار كمالاتي بها اولا واثنى علي
بكلامه حين يثني على عباده على اختلاف درجاتهم ثانيا وبالسنة عباده ثالثا واحمده بجميع الالسنة القولية والحالية والفعلية ويعبدني اي يطيعني فيما اطلب
بلسان حالي واستعدادي من الوجود وتوابعه فاعبده بشكر العبادة لي وعبادتي له في الطاعة في حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفي الباطن
بقبول تجلياته الذاتية والاسمائية وكان اطلاق العبادة على الحق سبحانه بناء على المشاكلة والا فالشيخ رضي الله عنه كان اعلم من ان تفوته رعاية
الادب من المتمكنين لا المغلوبين ففي حال اي حال تجليه علي في المراتب الالهية اقره وفي حال تجليه في الاعيان الكونية اجحده والكره لا اتصافه بما يناسبه
المرتبة الالهية وكان هذا بلسان حال المحجوبين لا اصحاب الشهود بل يراه في كل شيء ويقربه فيعرفه في جميع المواطن وانكره في بعضها اي لا اعرفه
النكرة ضد المعرفة وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا والنكرة والاستنكار كله بمعنى فقوله انكره اما بفتح الكاف من النكور او بكسرها من الانكار بمعناه
لا بمعنى الجحود وبعدما انكره اعرفه برفع الحجب فاشهده شهودا عيانا في المجالي التفصيلية واني من اين يتصف بالغنى مطلقا وانا اساعده واسعده
اي انصره واعينه في ظهور كمالاته الاسمائية فثبوت الغنى له انما هو باعتبار الكمال الذاتي لا مطلقا لذلك الاسعاد والمساعدة الحق اوجدني فاعلمه
في نفسي وهو اشارة الى مرتبة الكمال فاوجده بعدما اعلم في نفوس الطالبين واسرار المريدين صورة مطابقة لما هو في العين وذلك اشارة الى مرتبة

التكميل ولا سعدان يقال بمعنى اوجده اجعله متمثلا من عيني في العبادة اذ بذلك جاء الحديث النبوي اعني قوله اعبد الله كانك تراه قال
الشيخ رضي الله عنه لذاك اشارة الى موطن الجمال وفي بعض النسخ كذاك الحق بالكاف اي كما اساعده واسعده اوجدني الحق سبحانه
فاعلمه فاوجده بذا اي بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدني لاسعده في ظهور الكمال الاسمائي الذي هو العلم والمعرفة جاء الحديث
القدسي المشهود بينها لنا على غاية ايجاده اياي وهو كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وحقق في مقصده الذي هو
الغاية وهي معرفته سبحانه والعلم به ولما كان للخليل عليه السلام هذه المرتبة التي بها سمي خليلا وهي تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية
تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء الا تخلله لذلك اي لكونه صاحب تلك المرتبة سن القرى الذي هو من لوازم ايصال الرزق
الى المرزوق وجعله اي الخليل عليه السلام ابن مسرة الجبلي وهو كما قال الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات من اكابر اهل الطريق علما وحالا وكشفا مع
ميكائيل للارزاق اي لايصال الارزاق الى المرزوق قال الشارح الجندي رحمه الله الحملة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون
في قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اربعة منهم الملائكة واختلف فيهم وفي الانبياء الذين منهم ايضا فجعل ابن مسرة ابراهيم مع
ميكائيل عليهما السلام للارزاق وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين فاذا تخلل الرزق الذي هو الغذاء المرزوق ذات المرزوق بحيث
لا يبقى فيه اي في المرزوق شيء من الاجزاء الا تخلله الرزق فان الغذاء بسبب هذا التخلل المستوجب يسري في جميع اجزاء المغتذي كلها وما
هنالك اي في الجناب الالهي اجزاء لتنزهه وتقدسه عن التركيب فلا بد ان يتخلل الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهية والمراتب
الربانية المعبر عنها بالاسماء فانها لذلك الجناب بمنزلة الاجزاء للمغتذي فيظهر منصوب معطوف على يتخلل اي لا بد ان يتخلل الخليل جميع المقامات والاسماء
فيظهر بها اي بتلك المقامات والاسماء التي تخللها الخليل عليه السلام واتصف بها ذاته جل وعلا في مظهرية الخليل عليه السلام وجواب لما قوله لذلك
سن القرى او تأكيد لعلية دخول لما لجوابه وجوابه قوله فلا بد ان يتخلل فحينئذ المتخلل جميع المقامات والاسماء الالهية تخلل الرزق اجزاء
المرزوق مع مظاهر نسبته ظهرت فيها ذاته متلبسة بتلك الاسماء والمقامات كما ثبتت وتحقق اذن الكشفية الوجدانية الدالة على اتحادها ونحن
باعتبار اعياننا الوجودية العينية مظاهر له ايضا باعتبار اعياننا الثابتة فان الذات الالهية انما تجلت اولا لصور اعياننا الثابتة ثم
توسلها بصورة اعياننا الخارجية وليس لفظه كما من تمام المضاهاة مع الظاهر فيما سوى كونه اي الكون الجامع الذي هو باعتبار جمعيته
حقيقة آدم وباعتبار تفصيله حقيقة العالم وانما اضافه الى نفسه لانه تمام حقيقته الكلية فنحن من حيث اعياننا الموجودة في العين مظاهر له
اي للحق سبحانه كنحن من هذه الحيثية متلبسين من حيث اعياننا الثابتة بالمظهرية فكما نحن من هذه الحيثية مظاهر لاعياننا الثابتة كذلك
نحن من هذه الحيثية مظاهر للوجود الحق سبحانه ويمكن ان يتكلف ويقال الكاف في الاصل مهموزه حذفت لضرورة الشعر كالاثافي في البيت
الاخير والمراد به المظهر فان المظهر للشيء مثال له متلبس فيه فقوله نحن مبتدأ وبنا خبره والكاف في قوله كنحن لافادة تشبيه الحق سبحانه
باعياننا الثابتة في كون ذواتنا الخارجية مظاهر لكل واحد منهما نحن باعياننا الموجودة في العين للحق سبحانه بنا اي مظهر كما لاعياننا
الثابتة في العلم فكما ان اعياننا الثابتة ظاهرة في اعياننا الموجودة فكذلك الحق سبحانه ظاهر فيها وهذا الوجه وان لم يخل عن تكلف لكنه
يدفع عيب الايطاء عن القافية وعدم المناسبة بين قوله نحن له ونحن بنا فان المناسب ان يقال فنحن بنا ونحن له كما وقع في بعض النسخ
وكانه تغيير من بعض المتصرفين لتحصيل تلك المناسبة على وجهين اي نحن ان جهتان وحيثيتان هو وانا اي احدهما هويته العينية المطلقة وثانيهما انانية العينية
الشخصية اللاحقة اياها فمن الوجه الاول اي من هذه الجهة في هويته من غير امتيازنا فلا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثاني يحصل الامتياز

وينظر الربوبية والعبودية وليس له انا بانا اى ليس سبحانه انانة لعينه ويخرج عن الاطلاق بسبب تقيده بانا فى المقيدة الشخصية ولكن فى اى
من انانى مظهره اى ظهوره فيلحقه انانه بسبب ظهوره فى انانى ولكنه ليس محصورا فيها فان المطلق يظهر فى المقيد مقيدا من غير تقيده به ويجوز ان
يكون المظهر اسم مكان وكلمة فى تجريدية مثلها فى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فنحن له كالانا بكسر الهمزة يعنى نحن بانانا
المقيدة مثل الانا الهوية المطلقة فهى ظاهره فيما متعينة بما تعين ما فى الانا بالانا قال الشيخ مؤيد الدين الجندى يقولون لون الماء لون انائه
انا الآن من ماء انا بلالون والله يقول الحق بلسان عبده فى بيان الحقايق فلا انكار عليه اذ الكلم بمثل هذا المقال وهو يهدى السبيل الموصل
الى فهمها وفهم طالعى بث فى الخلايق فلا اختيار لمن اتخذ طريق الهداية والضلال فص حكمة حقية فى كلمة اسحقية وصف رضى الله عنه هذه الحكمة بالحقية
لان اسحق جعل ما رآه ابوه عليهما السلام فى حضرة الخيال حقا ثابتا فى الحس حيث استسلم للذبح ولهذا اختصت به ثم انه رضى الله عنه اورد هذه الحكمة
تلو الحكمة المهيمية لان الحكمة المهيمية نسبة الى المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه الحكمة متعلقة بعالم المثال الذى هو تلو عالم الارواح
فداء نبى مصدر مضاف الى معوله يقال فداه وفاداه اذا اعطى فداءه فانقذه وهو مبتدا خبره ذبح ذبح الذبح الاول بفتح الذال مصدر
والثانى بكسرها ما يهيا للذبح وجعل بعضهم الفداء بمعنى المفدى مبتدا والذبح بكسر الذال مضافا الى مثله خبره والمراد بالذبح المضاف الكبش
وبالمضاف اليه اسحق وعلى التقديرين فالجملة اما خبرية او استفهامية بتقدير الاستفهام للتعجب وذهب بعضهم الى ان الفداء خبر مبتدا محذوف
اى نبى فداء نبى وقوله ذبح بكسر الذال فيهما ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله لقربان اى لان يتقرب به الى الله متعلق بما بالذبح ان كان
مذكورا بحركة او بما يفهم من الذبح الاول او الثانى واين ثواج الكبش الثواج بضم الثاء المثلثة صوت الغنم من نوسان ن والنوس
صوت سوق الابل يقال نث الابل اى سقه يعنى اين مرتبة الثواج الذى هو من خواص الكبش وهو صوت طبيعى له من مرتبة النوس الذى
هو من خواص الانسان ومن جملة الحداء المشتمل على الفاظ فصيحة ومعان دقيقة والحان لطيفة كما هو خاصيتهما من التفاوت الظاهر كذلك
بين ذاتيهما فاين الكبش من الانسان فكيف يكون فداء له والفداء ينبغى ان يساوى المفدى عنه اعلم انه ذهب الى كون الذبيح اسحق عليه السلم
طايفة كثيرة من السلف واليهود قاطبة وذهب الاكثرون الى انه اسمعيل عليه السلم والشيخ رضى الله عنه فيما ذهب اليه معذور فانه بمقتضى
مبشرته مامور وعظمه اى الكبش الله العظيم حيث جعله فداء لبنى عظيم عناية به اى بالكبش او بما معه من بنى آدم ويدخل فيه النبى دخولا اوليا لا ادرى
بحذف الياء اكتفاء بالكسرة هكذا فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ لم ادر اى بميزان اى لم ادر من اى ميزان وقع امر ميزان
عناية الله به او من ميزان عناية بالكبش وانما جعل عناية سبحانه ميزانا اذ بعنايته يعرف مقادير الاشياء ودرجاتها كما يعرف بالميزان
اوزانها ولا شك ان البدن يجمع بدنة بالتحريك وهى ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم من الكبش قيمة ولهذا صارت عوضا من سبعة من الضحايا
وقد نزلت اى انحطت هى اى ذبحها عن ذبح كبش قربانا لانه جعل فداء عن نبى دون البدن وهو تقرب الى الله دونها فيا ليت شعرى
كيف ناب بدانه شخص كبيش انما صغره مع وصفه بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة الى المفدى عنه الذى عبر عنه بقوله عن خليفة رحمن يعنى اسحق
عليه السلم فلما استغرب رضى الله عنه فى الابيات السابقة جعله فداء لنبى رفيع القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب
فقال الم تر ان الامر اى امر الوجود فيه اى فى ذلك الامر مرتب اى واقع على ترتيب خاص وفاء اى كمال وتمامية لبعض الامور الموجوده لا ارباح اى
لاجل كسب ربح الشرف فان الارباح بكسر الهمزة كسب الربح يقال تجاره مربحة اى كاسبة الربح ونقص وعدم تمامية لبعض آخر منها لخسران
اى لخسران ذلك الكسب ولاجل ان بين الموجودات تفاوت وترتيب فى الشرف والخسة اى فى الكبش مرتب اى واقع فى مرتبة خاصة فيها

وفا

وفاء وتمامية لكسب ربح الشرف بالنسبة الى بعض وهو الاناسى الحيوانيون فان الكبش اشرف منهم ونقص وعدم تمامية بخسران ذلك السبب
بالنسبة الى بعض آخر وهو النبات والجماد فانهما اشرف من الحيوان الذى من جملته الكبش ثم شرع رضى الله فى بيان مرتبة قوله فلا خلق
من المولدات اعلى من جماد فانهما باسرها مفطورة على معرفة الله كشفا وشهودا بحسب الذات واعلاها فى هذه المعرفة الذاتية الفطرية الجماد فانه ليس فيه
تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك كما انقياده لله تعالى وثباته تحت تصرفاته وبعده اى بعد الجماد ودونه نبات على قدر متنوع
يكون بحسب نوعه لظهوره قوة التموفيه واوزان اى اقدار معينة بتعين صنفى او تخصص بحسب اضافه واشخاصه فان الوزن ايضا هو القدر والمرتبة
يقال فلان لا وزن له عند السلطان اى لا قدر له ولا قيمة عنده وانما كان النبات بعد الجماد ودونه لانه زاد فيه على اصل الفطرة الجمادية
النمو وذلك نوع تصرف طبيعى يضاف اليه فبقدر هذا التصرف والاضافة تنقص معرفته من معرفة الجماد فانه اذا كان صاحب معرفة وشهود
لا يبعد ان يصير سهو وبهذا التصرف والاضافة حجابا على شهوده الحق تعالى وذو الحس يعنى الحيوان بعد النبات ودونه لزيادة الحس والحركة
الارادية فيه واضافتهما اليه فبقدرهما تنقص معرفته لما عرفت فى النبات والكل اى كل من الجماد والنبات والحيوان عارف بخلافه وموجده
كشفا اى معرفة كشف وايضاح برهان كشفى لا برهان نظرى فان ذلك من خواص الانسان ويحمل الكلام على ان كون الكل عارفا بخلاقه
معلوم لنا كشفا وايضاح برهان لا لملايم البيت الآتى اعنى قوله واما المسمى آدما الذى ليس له من الآدمية الا الاسم وهو الانسان الحيوان
فمقيد بفكر وعقل مشوب بالوهم ان كان من اهل النظر او قلادة ايمان ان كان من اهل التقليد الايمانى فينقص معرفته من معرفة سائر
الحيوانات لزيادة الآثار النفسية والتصرفات الروحية من الفكر والتقليد وغيرهما فبقدرها ينقص معرفته من سائر الحيوانات فظهر من هذا ان
الكبش ان كان ادنى واخس من النبات والجماد ولكنه اعلى واشرف من الاناسى الحيوانيين فهذا العلو والشرف يستاهل ان يكون فداء لانسان
شريف بذا اى بما ذكرنا من بيان مراتب المولدات قال سهل يعنى سهل بن عبد الله التسترى قدس الله تعالى سره والمحقق كاينا من
كان مثلنا فى القول بمنزلة احسان ومقام مشاهدة فيعرف ويشاهد الامور على ما هى عليه فمن شهد الامر الذى قد شهدته يقول بقولى فى خفاء
واعلان اى فى السر والعلانية ولا يلتفت قولا يخالف قولنا من اقوال المحجوبين من اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر الذين
لا علم لهم بالبواطن ولا تبذر السمراء يعنى بيان الحقايق الذى هو غذاء القلب والروح كالسمراء يعنى الحنطة للجسم فى ارض عميان يعنى فى
ارض استعداد هؤلاء الطوايف الذين لا يبصرون الحق ولا يشاهدونه فى جميع الاشياء هم اى هؤلاء العميان هم الصم اى عن استماع الحق
والبكم عن الاقرار به الذين الى بهم اى ذكرهم جاءنا بهذه الاوصاف الثلثة لا سماعنا النبى المعصوم عن تهمة الكذب صلى الله عليه وسلم فى نص
قرآن يريد قوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يعقلون اعلم ايدنا الله واياك لادراك الحقايق على ما هى عليه ان ابرهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلم
قال لابنه اسحق عليه السلم انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال المقيد الذى من شانه ان يعبر عن الصورة المتمثلة فيها الى المعانى
المقصودة منها فلم يعبرها ابرهيم عليه السلم اى لم يجاوزها الى المقصود من الصور المرئية فيها لما يعود به من الاخذ عن عالم المثال المطلق كلى
ما اخذ منه لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع من غير تعبير فلما شاهد عليه السلم صورة ذبح ابنه فظن انه مامور به من غير تعبير وتاويل فقصد
له وكان كبش ظهر فى صورة ابن ابرهيم فى المنام لمناسبة واقعة بينهما وهى الاستسلام والانقياد وكان مراد الله سبحانه به الكبش
لا ابن ابرهيم فصدق ابرهيم الرؤيا اى حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة مطابقة للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض
لمقدماته ففداه اى ابن ابرهيم وظنه والا كما كن فداء حقيقة بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله وهو اى ابرهيم عليه السلم لا يشعر بك

التعبير لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة يقتضيه والتفصيل في هذا المقام على ما نفهم من كلام الشيخ رضي الله عنه وشارحي كلامه ان ابرهيم الخليل صلوات
الله عليه كان قبل هذا المنام معودا بالاخذ عن عالم المثال الذي من شانه ان يطابق الصور المرئية فيه الصور الظاهرة في الحس من غير اختلال
فلا حاجة فيه الى التعبير فلما تحقق بالفناء في الله بالكلية واقتضى ذلك ترقيه عن هذا المشهد بان يشهد الامور في مراتب هي اعلى من مرتبة المثال
او في نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط امر آخر اراد الله سبحانه ان يظهر في الحس صورة لتحققه بالفناء اي ذبح الكبش ولكن
في صورة ذبح ابنه وستر عليه المقصود منه واوقع في وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود بعينه بناء على ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد
صدق ما وقع في وهمه من ذبح ابنه فتصدى له وانقاد له ابنه فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما لله تعالى فجعل سبحانه الذبح العظيم
فداء لابنه وانقذه من الذبح فتحقق ما كان مراد الله من منامه وهو ذبح الكبش ليكون صورة حسية لتحقق ابرهيم بالفناء فيه وحصل له
الترقي عن مشهده المعتاد فان الصورة المرئية لم يكن من عالم المثال بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة اخرى فوق عالم المثال او انبعث من
قلبه وصورته متخيلة بتلك الصورة وعلم ذلك الترقي ايضا حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح ابنه ولا يخفى على المنصف ان ذلك بيان
لحسن تربية الله سبحانه ابرهيم الخليل عليه السلم وليس منه شائبة سوء ادب احسن مما عليه ان يقال انه صدر عنه في حال كونه مغلوبا الحق
في ذلك والله اعلم ان ابرهيم عليه السلم راى في المنام انه مباشر للذبح بمعنى انه اضجع ابنه واخذ المدية وامرها على حلقومه ليقطعه ولكن لم
يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله اني ارى في المنام اني اذبحك اي رايت اني مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه السقط
ما رآه في المنام و وطن هو وابنه للانقياد لذلك فلما تم العزم ووجد مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتداركه الله برحمته
باعطاء الذبح ليذبح فداء له فوقع ما رآه بعينه ولم يكن رؤياه وهما وخيالا حاشا منصب الخلة عن مثل هذا الخطاء والله ولي التوفيق
والعجب من هذا الفاضل بل من كل معترض على الشيخ رضي الله عنه في هذا الكتاب فان ما ذكره الشيخ في مفتتح الكتاب من مبشرة اريها وان
ما اورده في هذا الكتاب ما اخذه له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه
فان ذلك يعود الى النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد ان ذلك افتراء وكذب او سهو وخطاء فالاعتراض عليه
ذاك لا بهذا وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على احواله ومقاماته ومكاشفاته مما ادرجه في هذا الكتاب وساير مصنفاته فالتجلي الصوري
في حضرة الخيال المقيد يحتاج الى علم آخر يسمى علم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة في حضرة الخيال بازائه وهو معرفة
المناسبات التي بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التي يظهر تلك الصورة في خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغيرها
مما له مدخل في التعبير فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى الاشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة الى الشخص واحد في زمانين
او مكانين وبكمال هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت حال المعبرين في الاصابة والخطاء في التعبير الا ترى كيف قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه في تعبيره الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله اي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ان يعرفه
ما اصاب فيه وما اخطأ فلم يفعل صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان ابو هريرة يحدث ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال اني رايت ظلة ينطف منها السمن والعسل واري الناس يتكففون في ايديهم فالمستكثر والمستقل واري سببا واصلا
من السماء الى الارض فاراك يا رسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فانقطع به ثم وصل له فعلا فقال ابو بكر
اي رسول الله بابي انت وامي لتدعني فلاعبرها فقال اعبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينه

وحلاوته

وحلاوته واما المستكثر والمستقل فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه واما السبب الواصل من السماء الى الارض فهو الحق الذي
انت عليه تاخذ به فيعليك الله ثم ياخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده فينقطع به
ثم يوصل له فيعلو اي رسول الله ليحدثني اصبت ام اخطأت فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصبت بعضا واخطأت بعضا فقال اقسمت بابي انت
وامي يا رسول الله لتحدثني ما الذي اخطأت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تقسم هذا حديث متفق على صحته وقال الله لابرهيم عليه السلم
حين ناداه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا اي جعلت ظاهرها صادقا فطابقا للواقع بالاقدام على مقدماته وما قال الله تعالى له اي
لابرهيم عليه السلم صدقت في الرؤيا بالتخفيف اي ما قال له صدقت في رؤياك حيث حكمت ان المرئي فيها هو ابنك حقيقة لانه ما عبرها
بالتخفيف او التشديد بل اخذ بظاهر ما راى من غير تعبير والرؤيا يطلب التعبير في اكثر الصور فلا ينبغي ان يحمل على ظاهرها على سبيل القطع
ولذلك اي لطلب الرؤيا التعبير قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير هو معنى العبور اللازم له الجواز من صورة ما رئي الى امر آخر هو
المراد بها فكانت البقر العجاف التي رآها العزيز في منامه سنين في المحل اي القحط والغلاء والبقر السمان سنين في الخصب اي السعة
فلو صدق في الرؤيا اي لو كان ابرهيم عليه السلم صادقا فيما حكم به ان المرئي في رؤياه هو ابنه لذبح ابنه لانه راى انه كان يذبحه وانما
صدق الرؤيا اي جعلها صادقة في ان ذلك المرئي عين ولده فتصدى لذبحه وما كان ذلك المرئي عند الله الا الذبح العظيم متمثلا
في صورة ولده ففداه اي الحق سبحانه ولده بالذبح وانما سماه فداء لما وقع في ذهن ابرهيم عليه السلم من ان المرئي هو ابنه لا هو اي ليس
هو فداء في نفس الامر عند الله فتصور الحس اي ادرك الحس الذبح بالكسر اي صورته المحسوسة حين ذبحه او صور الحس اي حاسة البصر
الذبح في الحس المشترك وصور الخيال قبل الذبح في المنام ابن ابرهيم فلو راى ابرهيم الكبش بصورته في الخيال لعبر الكبش غالبا بابنه او بامر
آخر يكون مرادا بتلك الصورة ثم قال تعالى ان هذا اي تصوير الكبش بصورة ابنه لهو البلاء المبين اي الاختبار الظاهر [illegible]
اي اختبره يعني الاختبار في العلم فان الحق سبحانه اختبر ابرهيم عليه السلم انه هل يعلم ما تقتضيه غالبا موطن الرؤيا من التعبير ام لا يعلم وانما اختبره
لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا مثل فيه معنى يطلب التعبير غالبا فغفل ابرهيم عليه السلم عما يستحقه موطن الخيال فما وفى الموطن حقه
وصدق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الامام صاحب المسند في الحديث سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه عليه السلم
قال من رآني على ما انا عليه من الحلية في النوم حقيقة فقد رآني في اليقظة اي كما لو رآني في اليقظة ما حكم رؤيتي في النوم حكم رؤيتي في اليقظة فيما سيأتي فان الشيطان
لا يتمثل على صورتي وانما لم يتمثل الشيطان بصورته عليه السلم فانه مظهر للاسم الهادي ومبعوث للهداية والشيطان مظهر للاسم
المضل ومخلوق للاضلال فلو كان له تمكن من التمثل بصورته عليه السلم لاضل امر الهداية فان قلت لا يلزم من عدم تمكن الشيطان
من التمثل بصورته عليه السلم ان يكون صورته المثالية عينه عليه السلم لا غيره لجواز ان يتمثل بصورته ملك او روح انسان او معنى من المعاني
كشرعه وسنته وغير ذلك مما له نسبة اليه من معنى الهداية وغيرها قلت يمكن ان يكون سنة الله سبحانه جارية بان لا يتمثل بصورته
وحليته عليه السلم شيء اصلا تعظيما لشانه ويكون تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه من التمثل بصورته عليه السلم لا لاخراج غيره
فراه اي النبي صلى الله عليه وسلم تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن مخلد رؤياه
بعد ما استيقظ واستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما تمثل بصورة اللبن فان اللبن كما انه يغذي الابدان
ويربيها من اول الفطرة الى آخرها كذلك العلم يغذي الارواح في جميع احوالها فحرمه الله اي تقي ابن مخلد علما كثيرا على قدر ما شرب

ثم فاز من اللبن وكان الامر يحاله ان يعبر اللبن بالعلم ولا يستوي وان اورث له ذلك زيادة طمانينة بصدق ذلك الخبر الاترى
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته يا رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال اولته العلم وما تركه على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير ولما انجر الكلام الى ذكر رؤية
النبي صلى الله عليه وسلم في المنام اراد ان يحقق ان المرئي ما هو فقال وقد علم ان صورة النبي صلى الله عليه وسلم التي شاهدها الحس
عند حيوته صلى الله عليه وسلم انها في المدينة مدفونة فقوله انها اي بكسر الهمزة على ان يكون مع اسمها وخبرها خبر الان المفتوحة او بفتحها على ان
يكون تكرارا لها لبعد وقع بينها وبين خبرها وعلم ايضا ان صورة روحه اي روح النبي صلى الله عليه وسلم ولطيفته الروحانية ما شاهدها
احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانية مطلقا من احد ولا من نفسه فانها من المجردات التي ليس من شانها ان يشاهدها الحس
بل انما يدركها العقل باثارها كل روح من الارواح بهذه المثابة اي ليس من شانها ان يشاهدها الحس فيتجسد اي يتمثل له اي للرائي
روح النبي صلى الله عليه وسلم في المنام بصورة جسده المطهر المكرم حال كون تلك الصورة كما مات عليه اي حاكية للصورة التي مات عليها
النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرم بالخاء المعجمة والراء المهملة من الخرم وهو القطع اي لا يقطع منه اي مما مات عليه شيئا فهو اي ما رآه في المنام
محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه الطاهر في صورة جسدية اي مثالية فان الجسد في اصطلاح هذه الطائفة يطلق غالبا على
الصورة المثالية نسبة الصورة المدفونة في المدينة لا يمكن لشيطان ان يتصور اي يتمثل بصورة جسده المثالي المماثل لجسمه المطهر صلى الله
عليه وسلم عصمة من الله تعالى في حق الرائي ان يلتبس الامر ولهذا من رآه بهذه الصورة الجسدية المشابهة لصورة المدفونة بالمدينة
يأخذ بجميع ما يامره به او ينهاه عنه او يخبره كما كان يأخذ عنه عليه السلام في الحيوة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اي يوجد منه اللفظ الدال عليه
اي على ما يأخذه منه من نص او ظاهر او مجمل او ما كان اي واي شيء كان من اقسام اللفظ بلا تعبير ولا تاويل فان اعطاه اي النبي صلى الله عليه وسلم
الرائي شيئا في المنام فان ذلك الشيء المعطى هو الذي يدخله التعبير في بعض الصور فان خرج ذلك الشيء في الحس كما كان في الخيال بعينه
رؤيا لا تعبير لها وبهذا القدر الذي هو قسم من الرؤيا جزم وعليه اعتمد ابراهيم الخليل عليه السلام وبقي بن مخلد مع ان رؤياهما لم يكن من هذا القسم
بل كانت من القسم الذي يطلب التعبير ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اي التعبير وعدمه وعلمنا الله فيما فعل بابراهيم من اراءة الكبش بصورة
ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها اولا واعطاء الفدية وتمكنه من ذبحها ليعلم المراد آخرا وما قال له من قوله يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا لا صدقت
فيها الادب يعني ادب موطن الرؤيا وهو عدم القطع بظاهرها وتعبيرها بالمراد منها اذا دل دليل على عدم ارادة ظاهرها وكل الامر فيها الى الحق سبحانه
ليظهر على الرائي ان المراد بها اما ظاهرها بلا تعبير او امر آخر بتعبير وانما وقع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة اي لان مقام النبوة
مع جلالة قدرها ورفعة شانها يعطي ذلك الادب ويستدعيه فكيف مقام المتابعة التي دونها وقوله علمنا في رؤيتنا الحق تعالى جواب لما
اي لما كانت الرؤيا يحتمل وجهين التعبير وعدمه وعند ظهور الدليل على عدم ارادة ظاهرها بتعين التعبير علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في موطن
الرؤيا في صورة يردها الدليل العقلي ان نعبر تلك الصورة بالحق المشروع اي بالحكم الحق الثابت الذي شرعه الحق سبحانه اما في حق حال الرائي
او المكان الذي رآه فيه او ما يعبر في حقه صورة الحق بالحق المشروع فيهما اي الرائي والمكان معا او غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر في
العبارة ان يقال او في حقهما معا وكانه عدل الى الضمير المرفوع بتاويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روي ان بعض الصالحين راى الحق في المنام
في دهليز بيته فلطم في وجهه فخبر بانه اصلت الحكم الشرعي في اخذ دهليزه فحص عن ذلك فاذا هو وقف مسجد بيع بغصب فان لم يردها اي رؤية الحق

الدليل العقلي ابقيناها على ما رأيناها كما نرى الحق في الآخرة يتحول في الصور سواء من غير فرق فللواحد اي الحق المتجلي عليها بالفيض الاقدس
بصور الاعيان الثابتة واستعداداتها الرحمن المتجلي في مقام الوحدانية عليها بالفيض المقدس لترتب آثارها عليها في كل موطن من الصور
جمع صورة ما يحق كالروحانيات وما هو ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الى ما رأيته من تلك الصور هذا المرئي هو الحق تعالى
وذلك صادقا باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئي امر آخر غير الحق انت عابر اي متجاوز من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر
الى جهة الكثرة والمغايرة بينهما وما حكمه الذي هو تجليه الوجودي منحصرا في موطن دون موطن ولكنه سبحانه بالحق اي بتجليه بالوجود الحق للخلق
سافر اي كاشف للخلق ومظهر اياهم كشف حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة اذا تجلى للعيون الحسية او الخيالية التي من شانها الاقتصار
على التشبيه في صور حسية او مثالية فترده عقول ناقصة منحصرة على التنزيه غير مهتدية بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين التنزيه والتشبيه وذلك
الرد انما هو برهان اي بسبب برهان عليه تتابر وتواطى تلك العقول مما نتج تنزيهه تعالى عما ينبئ عن التشبيه وتقبل اي تجليه للعقول
في مجلى العقول اي في مجلى يرتضيه العقول وهو مقام التنزيه وتقبل الخيال في المجلى الذي يسمى خياليا لا مما يقبله العقول يرده الخيال وما يقبله
الخيال يرده العقول والشهود الصحيح النواظر اي شهود النواظر المشار اليها بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهي التي تشاهد
الحق سبحانه في المجالي كلها حسية كانت او مثالية او عقلية يقول ابو يزيد رضي الله عنه في هذا المقام اي مقام هذا الكشف التام والشهود
العام لو ان العرش وما حواه من السموات والارضين وما فيهما مائة الف الف مرة وقع في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس
اي العارف او قلبه بها لحقارتها بالنسبة الى سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب غير متناهية لانه باطلاقه مقابل لاطلاق الحق الغير المتناهي
وليس للمتناهي قدر محسوس بالنسبة الى غير المتناهي وهذا الذي ذكرناه من قول ابي يزيد وسع ابي يزيد اي بيان وسعه وتصوير سعة قلبه بل سعة قلب
العارف مطلقا بالنظر في عالم الاجسام وقياسه اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فان لها ايضا بهذه النسبة الى
قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال رضي الله عنه مترقيا عما قاله ابو يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده روحانيا كان او جسمانيا ما وجد
ويوجد الى الابد فان الموجودات بالفعل في كل زمان متناهية تقديرا اي لنفرض انها وجوده ولو كان مستحيلا وانما قدر ذلك لان غير
المتناهي لا يجامع مع العين الموجدة له اي التي هي واسطة في ايجاده وهي الحق المخلوق به المشار اليه بقوله تعالى وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما الا بالحق وقع في زاوية من زوايا قلب العارف سواء كان ابا يزيد او غيره ما احس بذلك حال كونه حاصلا في علمه
منطويا فيما فيه من معلوماته ونبه رضي الله عنه بهذا القيد على ان المراد بعدم الاحساس به ان لا يكون له قدر محسوس لانه في العلم ثم استدل
رضي الله عنه على ما قال بقوله فانه قد ثبت بما قال الحق تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن ان القلب وسع الحق وكذلك
لا يستعده تجلياته الذاتية والاسمائية الغير المتناهية واحدا بعد واحد ومع ذلك لا يتصف بالري اي لا يمتنع بما يحصل له في امتلاء
اي القلب بالحق لاتساع استعداداته وامتلائها بما يرد عليه من صور التجليات ارتوى وقنع بما يرد عليه ولكنه لا يمتلي ولا يرتوي لان كل
تجل يرد عليه يورث له استعدادا ويتعطش الى تجل آخر هكذا الى غير النهاية فاين هو من الامتلاء والارتواء واذا لم يمتل ولم يرتو فكل ما فرض
متناهيا لم يكن له قدر محسوس بالنسبة الى استعداداته الغير المتناهية وقد قال ذلك اي ما ذكر من عدم اتصاف القلب بالري ابو يزيد رضي الله عنه
في قوله الرجل من يحسي بحار السموات والارض ولسانه خارج يلهث عطشا وقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب وما رويت
ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا يا خالق الاشياء يعني مقدر اعيانها الثابتة في العلم ومفيض الوجود على تلك الاعيان في العين في نفسه اي في ذاته

انت لها محلة جامع اما بحسب مرتبة الجمع فلكون الاعيان الثابتة والخارجية مندرجة فيه بالقوة واما بحسب مرتبة الفرق فلانه سار
في الكل وبهذه السراية يجمعها يخلق علما وعينا ما لا ينتهي كونه اي وجوده الى حد لم يبق شيء فيك متعلق يحملن اي في ذلك فانت الضيق
فان خلقك اياه عبارة عن ظهورك بصورته وتقيدك بحسبه والتقيد ضيق بالنسبة الى الاطلاق الواسع بعدم تقيد ظهورك بشيء دون
شيء بل تسع جميع المقيدات او انت الضيق باعتبار احديتك الذاتية التي لا مجال للثنوية فيها اصلا الواسع باعتبار تجليك الاحدي
الجمعي في الكل لو ان ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع فيه تقديم وتاخير اي لو ان ما قد خلق الله بقلبي اي بقلب من يتحقق فيه
ما لاح فجره او خبران مقدر بقرينة اللاحق اي لو ان ما قد خلق الله بقلبي ما لاح بقلبي فجره اي فجر ما خلق الله يعني نور وجوده الساطع
عن مرتبة خفاء العدم من وسع الحق الغير المتناهي فما ضاق عن خلق فيه فكيف الامر يا سامع ثم ذكر رضي الله عنه
مسئلة غريبة توهم مخالفة الطلب وعدم ضبط الخلق فقال بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر
العام الشامل كل انسان والعارف الكامل المتصرف في الوجود مع اشتراكه في الكل في ذلك فله خصوص مرتبة في الخلق وهو انه يخلق
بهمته اي بتوجهه وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الايجاد حين تحققه بالاسم الخالق ما يكون له وجود من خارج محل الهمة يعني النفس والخيال
احترز بذلك عن خلق اصحاب السيمياء والشعبذة فانهم يظهرون صور الكل في خيالات الحاضرين وهي محل الهمة منهم بخلاف العارف المتصرف
فانه يخلق بهمته ما يخلق من الصور في الخارج كساير الموجودات العينية ولكن لا تزال الهمة اي همة العارف تحفظه ولا يؤوده اي لا يثقله
حفظه اي حفظ ما خلقه فمتى طرا على العارف غفلة عن حفظ ما خلق فلا شبهة ولا يخفى معه عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه وهي حضور
العارف معه الا ان يكون العارف لسعة قلبه قد ضبط جميع الحضرات الخمس الكلية التي هي حضرة المعاني وحضرة الارواح
وحضرة المثال المطلق وحضرة المثال المقيد وحضرة الحس والشهادة وهو لا يغفل مطلقا اي والحال انه ليس من شانه ان يغفل غفلة
مستوعبة لجميع الحضرات بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة بالحضرات ظهر ذلك الخلق
بصورته الخاصة له في كل حضرة وصارت فاذا غفل العارف من حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها اي
في تلك الحضرة من صورة خلقه التي في تلك الحضرات انحفظت جميع الصور في جميع الحضرات بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي
ما غفل عنها وعدم غفلته عنها لانه لا بد له من حضرة يشهدها لان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر له احد مع واحدة منها لا في العموم
اي عموم الخلايق ولا في الخصوص اي خصوصهم فان غاب العارف من حضرة فلا بد ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل عن جميع الحضرات
مطلقا ولكن يمكن ان يغفل عن صورة ما خلقه في جميع الحضرات وان لم يغفل عن جميع الحضرات ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه
مطلقا ومثال ذلك ما اذا خلق العارف بجمعية الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا صورة محسوسة وحفظها به دوام شهوده لها والحضور
معها حسا فمتى طرا عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحس ولم يبق لان شرط بقائها
انما هو حضور العارف معها حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات فكان حاضرا في حضرة الحس
وحضرة المثال والخيال لارتباط بعضها ببعض وسريان حكم همته من بعضها الى البعض فاذا خرج ان غفل من حضرة الحس وعدم شهود
صورة مخلوقة فيها لكنه يشهده في حضرة الخيال والمثال مخلوقا موجودا فيحفظ بصورته الخيالية صورته الحسية ومن فروع ذلك
الاصل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات من الابدال الغر الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا لانهم في ذلك

الموضع لامر يرونه فيه مصلحة وقربة يتركون شخصا على صورة رجل منهم لا يشك احد ممن ادرك رؤية الشخص انه عين ذلك الرجل وليس
هو بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه ومنها ايضا ما هو مشهور عن بعض هذه الطايفة انه حضر في آن واحد في اماكن مختلفة
او دخل بيتا مغلقة الابواب مسدودة الكوى او خرج عنه الى امثال ذلك من الخوارق وقد اوضحت هنا سرا وهو عروض الغفلة
للعارف عن بعض الحضرات لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اي في ظهور ذلك السر من رد دعويهم انهم الحق
فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما ابدا والعبد لا بد له ان يغفل عن شيء دون شيء وفي وقت دون وقت فمن حيث الحفظ
لما خلق له ان يقول انا الحق لان خلق ما خلق وحفظه له انما هو من حيث كونه حقا لا من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظ لها اي ليس
حفظ العبد صورة ما خلقه مماثلا من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين الحفظين ومن حيث ما غفل العبد اي من
غفلة عن صورة ما وحضرتها وعدم حفظه لما خلق فقد تميز العبد من الحق تميزا ظاهرا من وجهين احدهما عروض الغفلة وثانيهما
عدم انحفاظ مخلوقه هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ فهو وان اشار الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين لكنه اعاده
مرة اخرى لزيادة تفصيل فقال ولا بد ان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا حفظ
لما خلق بالتضمن اي حفظ صورة ما خلق في حضرة انما وقع في ضمن حفظ صورة اخرى في حضرة اخرى وحفظ الخالق ما خلق ليس كذلك
بل حفظ لكل صورة على التعيين وهذه مسئلة اخبرت من جانب الحق تعالى انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب
فهي يتيمة الوقت وفريدة فاياك ان تغفل منها وعلل رضي الله عنه الوصية بعدم الغفلة عن هذه المسئلة بقوله فان تلك الحضرة التي
يبقى لك الحضور فيها مع الصورة اي صورة ما خلقه مثلها اي حالها وشانها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه اي في شانه ما فرطنا
في الكتاب من شيء وان لم يفرط فيه من شيء هو الجامع للواقع في الماضي والحال وغير الواقع الذي يقع الى الابد في الاستقبال
فكذلك تكون تلك الحضرة جامعة للصور الواقعة فيه وللصور الغير الواقعة فيها الواقعة في ساير الحضرات فانها كالاثر من الحضرات التي
فوقها فتعرف بها كما يعرف المؤثر بالاثر وكالمؤثر بالنسبة الى الحضرات التي تحتها فتعلم بها كما يعرف الاثر بالمؤثر او نقول الحضرات
كلها صورة للحقايق الالهية مرتبة بعد مرتبة فكل واحدة منها متحدة مع سايرها من حيث تلك الحقايق فمعرفة كل واحدة منها متحدة مع
سايرها من حيث تلك الحقايق فمعرفة كل واحدة منها على ما هي عليه يستتبع معرفة الباقية فالحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف مثلها
مثل الكتاب الذي لم يفرط فيه من شيء ولا يعرف معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفريط في الكتاب من شيء وما تلك الحضرة
الخاصة التي يحضر معها العارف لذلك الكتاب الا من كان قرآنا في نفسه جامعا للحضرات كلها لحقيقة واحدا احكامها في ذاته وانما يعرف
من كان قرآنا في نفسه ما قلناه فان المتقي الله يعني المتحقق بحقيقة الاتقاء الجاعل بالتحقق بمرتبة الجمعية القرآنية فان حقيقة الاتقاء هي اتخاذ
العبد الحق سبحانه وقاية لذاته وصفاته وافعاله باضافتها اليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد وليست الجمعية القرآنية
الا ذلك يجعل الله له فرقانا اي نورا في باطنه فارقا بين الحقايق التي من جملتها ما قلناه فلا جرم يعرفه وهو الفرقان الذي يجعله الله للمتقي
مثل ما ذكرناه اي واحد من جزئياته ما ذكرناه فيما تميز اي في معنى تميز به العبد من الرب وهذا الفرقان ارفع فرقان لان الفرق اما بين الحقايق
الالهية والكونية او من الحقايق الالهية فقط بان يميز بعضها عن او من الحقايق الكونية كذلك ولا شك ان الفرق الاول ارفع رتبة
من الاخرين فانه لو لم يفرق بين الحق والخلق لادى ذلك الى مفاسد كثيرة بخلاف الاخرين فوقنا في مقام الفناء في الله يكون العبد

الكامل ربا بلاشك لا نه ما رجحه عبودية فى ربوبية ووقته اى فى مقام البقاء بعد الفناء يكون العبد الكامل ايضا عبدا محضا بلا اشك
فى ادعاء عبدية فانه اذا كان فيه شائبة ربوبية فادعاء عبدية الشك فان كان عبدا محضا من غير شائبة ربوبية فيه كان بالحق
اى بسبب ظهور الحق فيه وفنائه فى الحق تعالى واسعا فى عيشه من غير ضيق فيها فانه لا يطالب بشئ حتى يقع فى ضيق بالعجز عن
الاتيان به وان كان ربا كان فى عيشة ضنك اى ضيقة لانه يطالب ح بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها فيقع فى ضنك وضيق
فمن كونه عبدا يرى اى يبصر عين نفسه من غير ان يرى الخلق معه علاقة مطالبة ويتسع الآمال منه بلا شك اى يتبع آمال الآملين الى اصحابها
فى سعة من كونه عبدا اى من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا لا يطالبه الآملون بشئ بل يطالبون الحق سبحانه فيظفرون الخلق
بما مولاهم فيقعون فى سعة من حصولها بخلاف ما اذا كان ربا فانهم طالبوه باشياء لم يظفروا بها فوقعوا فى ضيق ومن كونه ربا يرى الخلق
كله يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك بفتحها وهو القوة والمراد به الملكوت بقرينة الملك وقوله من حضرة الملك والملك بيان للخلق كله ويعجز
عما طالبوه بذاته اى يكون ذلك العجز ناشيا عن ذاته فان العجز والضعف من لوازم ذات الممكن لذاته مخفف ترى لاستقامة
الوزن بعض العارفين به اى بالحق وبهذا الحكم يبكى لعدم تمكنه من الاتيان بما طالبه فكن عبد رب لا تكن رب عبده اى عبدا لرب
فتذهب عن مقام العبودية الى مقام الربوبية او نزول وتتحمل حال كونك متلبسا بالتعليق فى النار اى نار الحرمان عن انجاح آمال الآملين
وال بك اى وتلبسا بالك اى الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات آخر غير ذلك وليس المراد بما ذكرناه الحصر المراد فيه وبالله
التوفيق فص حكمة علية فى كلمة اسمعيلية انما وصف الحكمة المنسوب الى اسمعيل عليه السلم بكونها علية لما شرف الله تعالى اسمعيل به من قوله
وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك دليل على علو الهمة ولانه كان مرضيا عند ربه وذلك مقام عال
ولانه كان وعاء للوجود المحمدى المعلى على الموجودات كلها ولما كان اسحق من ولدى ابرهيم عليهم السلم ابا الانبياء كثيرين واسمعيل
ابا لخاتم الانبياء وللخاتم التأخر فى الوجود وان كان متقدما فى الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية عن الاسحقية وحيث كان المذكور فى شانه
صفتين صفة العلو وصفة الرضا وجدهما من الجناب الالهى شيئان الوحدة الذاتية والجمعية الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى
الاسم الله احدى بالذات اى لا كثرة فيه من حيث ذاته وانما قال احدى لا احد مبالغة فى احديته كالاحمرى لانها صفة سلبية
لا تقتضى معنى زائدا على الذات فاحدية بحيث ليس فيه اثنينية الصفة والموصوف كل مجموعى اذا لوحظ مقيدا بالاسماء وهذه هى المرتبة
الالهية المستجمعة لجميع الاسماء والصفات فالتميز بين هاتين المرتبتين انما يكون بحسب التعقل فحسب واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة
الصرفة التى ليس فيها شائبة كثرة اصلا وكل موجود فماله من الله الا احدية جمع الاسماء الا الاسم الذى هو ربه خاصة اتت منه عينه الثابتة
وبه ظهرت فى مراتب الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه ترتب احواله فيها واليه معاده كما انه منه مبداه فيستحيل ان يكون له اى لكل
موجود الكل اى كل الاسماء الداخلة تحت المرتبة الالهية الا الانسان الكامل فان له احدية جمع الاسماء هذا اذا اريد بالاسماء كلياتها واما
ان حمل الاسماء على معنى اعم بحيث يشمل الاسماء الجزئية المشخصة لتشخص المربوبات ايضا فلا حاجة الى هذا الاستثناء الا انه فيما ياتى
نوع بنوة منه واما الاحدية الالهية اى احدية مسمى الله فما لواحد فيها مع بقائها على حالها قدم بان يكون له منها جزء وحصة يقدم عليه لانه لا تنال
لواحد منها شئ جزءا كان او حصة والا لم منها شئ كذلك لانها لا تقبل التبعيض تجزية كان او تخصيصا لانها ليست الا اعتبارا مسقطا
للاعتبارات كلها ولابد فى صيرورتها حصصا او اجزاء من اعتبار صحة انضياف الامور التى رجعت اليها او انضيافها الى الامور الداخلة فيها
وكل ذلك ينافى الاحدية والجمعية المطلقة الالهية لا تتجزى ولكنها تخصص فى كل شئ حصة منها فى بكلها سارية فى الكل من غير تجزية فاحديته مجموع يعنى

اذا كانت

اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية مسمى الله مجموع اى مجموع اسماء فصلت فى المرتبة الواحدية كله اى كل ذلك المجموع
مندرج فيه بالقوة اما اندراجه فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه بالقوة فلانه اذا خرج ذلك المجموع عن القوة الى
الفعل انقلبت الاحدية واحدية فقوله احدية مبتدا ومجموع خبره وكله مبتدا آخر وبالقوة خبره والجملة صفة لمجموع والسعيد من كان عند ربه
عند ربه مرضيا وما ثم اى فى الوجود الا من هو مرضى عند ربه لانه اى المربوب هو الذى يبقى عليه اى على الرب ربوبيته اى ربوبية الرب
اذ لولا المربوب لعدم الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقى على المربوب ربوبيته الرب او ربوبية المربوب
اى وجوده وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقاء دليل على رضى الرب عنه اذ لو لم يرض بوجوب المربوب وماله وما يصدر عنه لما ابقاه
فهو اى المربوب مرضى عنده اى عند ربه فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد فى الموضعين بقوله عند ربه لان للمربوب سعادتين احديهما
سعادته بالنسبة الى ربه واخريهما سعادته بالنظر الى نفسه واحواله الاولى كونه بحيث يتاتى عنه ما خلق له وليظهر فيه احكام ربه على وجه يرضى
به ولا يخفى ان كل موجود مرضى سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوة الا بالنسبة الى رب آخر لم يكن هذا الموجود صالحة
لمظهرية احكامه كما سيشير رضى الله عنه الى هذه الشقاوة فيما بعد والثانية كونه على حالة يتنعم ويتلذذ بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار
ينقسم الى السعيد والشقى وبهذه السعادة والشقاوة تعلقت الشريعة الحقة ولا يشمل هذه السعادة كل مربوب الا مالا على ما ذهب الشيخ
رضى الله عنه والحكم على المربوب المرضى مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى فلذلك قيدنا السعيد بما قيدنا ولهذا اى لان المربوب
هو الذى يبقى على الرب ربوبيته قال سهل يعنى الشيخ الامام سهل بن عبد الله التسترى رضى الله عنه ان للربوبية سرا وهو اى
ذلك السر انت من حيث انك مربوب فان المربوبية سر للربوبية ضرورة كل واحد من المتضائفين لازم للآخر واللازم سر للملزوم
يظهر منه يخاطب كل عين موجودة بالوجود العينى فقوله وهو انت ان كان من كلام الشيخ رضى الله عنه وهو الظاهر كما تشهد
كلام الفتوحات حيث قال تعالى ظهروا عن البلد اى ارتفعوا عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر لبطلت الالوهية فقوله
يخاطب بصيغة الغيبة على اسناد الفعل الى لفظ انت تجوزا وان كان من كلام سهل رضى الله عنه فالامر ظاهر لو ظهر اى لو
زال ذلك السر عن الوجود فى الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اى زايل لبطلت الربوبية ضرورة زوال احد المتضائفين وبطلانه
بزوال الآخر وبطلانه ويمكن حمل كلام الامام على ظاهره بحمل الظهور على معناه المشهور كما تدل عليه مقابلته للسر ويا ولسر الربوبية
انه اى الرب هو الذى ظهر بصورة المربوب لتحقق نسبة الربوبية فلو ظهر هذا السر لظهور الرب بوحدته الحقيقية لبطلت الربوبية
لان الربوبية لابد من الاثنينية وادخل لو فى هذه الشرطية وهو حرف امتناع لامتناع اى يدل على امتناع امر وهو هنا بطلان
الربوبية لامتناع امر آخر هو زوال سر الربوبية وهو اى ذلك السر الذى هو كل عين موجودة لا يظهر اى لا يزول عن الوجود بل يمتنع
زواله عن الوجود بالكلية وان زال عن بعض المراتب فلا تبطل الربوبية بل يمتنع بطلانها لامتناع ظهور سر الربوبية وزواله
لانه لا وجود لعين مربوبة هى سر الربوبية الا بربه اى الا بربوبية ربه فوجودها مشروط بربوبيته والعين المربوبة المشروط وجودها بربوبية
الرب موجودة دائما فالربوبية التى هى شرط وجودها لا تبطل دائما ضرورة دوام عدم بطلان الشرط ودوام وجود المشروط
وقوله دائما ظرف للنفى لا للمنفى ولما فرغ رضى الله عنه عما وقع فى البين من كلام سهل رضى الله عنه وبيان معناه رجع الى ما كان بصدده
فبعد ما ذكر اولا ان كل مربوب مرضى فقول وكل مرضى محبوب بالنسبة الى من هو راض عنه وكل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب

فكل ما يفعل المرضي محبوب ومعلوم انه كما كان كل مرضي محبوبا كذلك كل محبوب مرضي فكله اي كل ما يفعل المحبوب مرضي له وحيث كان تفرع هذه
النتيجة على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القائلة بان كل محبوب مرضي وقد طويت عن البين فبقي في النتيجة نوع خفاء بينها بما يتبعها
وغيرها فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهي محل لظهور الفعل لا الفاعل فاطمأنت اي سكنت العين الممكنة عن ان يضاف
اليها فعل على وجه الفاعلية فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها والمراد برضاها حسن قبولها لظهور تلك الافعال وتمكينها
ربها في اظهارها فيها وكذلك كانت مرضية تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته اي اعطاهما
بالتمام والكمال حق ما هي عليه اي حق ما هذه الصنعة عليه عند تقدير الفاعل ومشيته اياها من مراتب التمامية والكمال وحيث كان الفعل
والصنعة امرا واحدا افرد الضمير وانه لارجاعه الى اقرب منهما ثم ابد رضي الله عنه ما ادعاه من ان الحق سبحانه وفي فعله وصنعته حق
ما هي عليه بقوله تعالى اعطى كل شيء بالشيئية الوجودية خلقه اي ما قدر له في مرتبة شيئيته الثبوتية من الاحكام والآثار الكمالية ثم هدى
اي بين انه اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك الشيء النقص عما قدر له ولا الزيادة عليه فكان اسمعيل عليه السلم بعثوره واطلاعه
على ما ذكرناه من كون الكل ذاتا وفعلا مرضيا لله سبحانه وانه وفي فعله وصنعته حق ما هي عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من
جملة احوال تقتضيها ويصير بها فيه وامثاله كان عند ربه مرضيا وكذا اي كما ان اسمعيل عليه السلم عند ربه مرضي كذلك كل موجود
عند ربه مرضي ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضي ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا على ما بيناه
ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر وسعيدا عنده فلا يلزم ان يكون عبد المضل مرضيا وسعيدا عند رب عبد الهادي او بالعكس
او كل واحد منهما سعيد بالنسبة الى ربه شقي بالنسبة الى رب الآخر وليست هذه السعادة السعادة ما حكمت به الشريعة فان عبد الهادي
سعيد مطلقا بحكمها وعبد المضل شقي مطلقا وانما قلنا لا يلزم ان يكون المرضي عند رب مرضيا عند رب آخر لانه اي كل موجود
ما اخذ الربوبية الا من كل مجموعي وهو احدية جمع اسماء المربوبية لا من اسم واحد بعينه ليلزم ان يكون المرضي عند ربه مرضيا عند رب
عبد آخر لاتحاد ربهما فما تعين له اي لكل موجود من ذلك الكل المجموعي الا ما يناسبه وما يناسب استعداده من الاسماء المخصوصة
فهو اي ذلك المتعين ربه ولا يأخذه اي الرب احد من حيث احديته الذاتية بل من حيث جمعيته الالهية ولهذا اي لعدم تعين
الرب لكل احد من مجموع الاسماء الا بما يناسبه لا الذات من حيث احديتها منع اهل الله التجلي في الاحدية اي حكموا بامتناع
التجلي في مرتبة الاحدية فان التجلي نسبة يقتضي اثنينية المتجلي والمتجلى له المتغايرين ذاتا او اعتبارا وهي تنافي الاحدية وهذا مجمل
ما فصله رضي الله عنه بقوله فانك ان نظرته به كما في قرب الفرائض بان يرتفع المراد بضمير التاء وهو انت عن البين ولم يكن احد
طرفي نسبة التجلي فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك بان يكون انت الناظر كما في قرب النوافل فزالت
الاحدية بك وان نظرته به وبك بالجمع بين الاعتبارين كما في قربي الفرائض والنوافل معا فزالت الاحدية على هذا التقدير
ايضا وانما زالت الاحدية في الصورتين الاخيرتين لان ضمير التاء في نظرته يعني المراد به فيهما حيث لم يرتفع عن البين
بالكلية ما هو عين المنظور اليه بضمير الهاء فان الناظر فيهما العبد والمنظور الرب فلا بد في كل من هذه الصور الثلث من وجود
نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا متغايرين بالذات او بالاعتبار فزالت الاحدية في كل صورة وان كان الحق لم ير الا نفسه
بنفسه في الصورة الاولى ومعلوم انه في هذا الوصف اي رؤية نفسه بنفسه في الصورة الاولى ناظر من وجه ومنظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار

فزالت الاحدية ايضا فالمرضي لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اي بالنسبة الى جميع الارباب بل يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة
الى ربه فقط الا اذا كان جميع ما يظهر به اي بالمرضي من فعل الرب الراضي اي رب كان من الارباب بحيث لا يشذ شيء
منها متحققا فيه اي في المرضي كالانسان الكامل فانه احدية جمع مظهريات جميع الارباب وافعالها فيكون مرضيا وسعيدا على الاطلاق
لا من وجه دون وجه ففضل اسمعيل عليه السلم غيره من الاعيان يعني اعيان الاناسي الكاملين وغيرهم بما نعته الحق به ونص عليه من كونه
عند ربه مرضيا اي مطلقا فانه سبحانه ما نص على ذلك في حق احد غيره وكذلك كل نفس مطمئنة بحسب تيسره على اكتساب اعراض الحق
فضلت غيرها من الانفس بتنصيص الحق على كونها راضية مرضية حيث قيل لها يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الذي هو موطنك
الاولى فيكون ذهابك اليه رجوعا فما امرها الحق سبحانه في هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذي ناداها بقوله يا ايتها النفس المطمئنة
ودعاها بقوله ارجعي الى ربك اليه لتعرفه فعرفته من الكل اي من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله وآثاره راضية مرضية اي ارجعي الى ربك
راضية منه مرضية له فادخلي في عبادي المختصين بي بدلالة الاضافة من حيث المهم هذا المقام اي مقام العبودة المحضة فالعباد المذكورون
هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره والا لم يكن عبدا محضا لربه مع احدية العين اي احدية عين الارباب واتحادهم
بالذات وقوله رب غيره اما بالاضافة على ان يكون الضمير راجعا الى ربه لا بد من ذلك المذكور من الاوصاف ليكون العبد مرضيا عند ربه اولا
من احدية العين مع تعدد الارباب وادخلي جنتي التي هي ستري بكسر السين وهو بالستر به وفي بعض النسخ التي بها ستري بفتح السين
وانما فسر الجنة بما فسر لانها فعلة من الجن وهو الستر وليست جنتي التي هي ستري سواك فانت تسترني من حيث اطلاقي بذاتك من حيث
تعينك لانه لا يمكن ان اعرف من حيث اطلاقي فلا اعرف الا بك من حيث تقيدك كما انك لا تكون اي لا توجد الا بي من حيث
اطلاقي فمن عرفك حق المعرفة عرفني فان حقيقتك ليست الا انا لا فرق بيني وبينك الا بالاطلاق والتقييد وانا لا اعرف فان العقل
والكشف قاصران عن كنه حقيقتي فانت لا تعرف فان حقيقتي مأخوذة في حقيقتك قال الشيخ رضي الله عنه ولست اعرف من سوى حقيقته
وكيف اعرفه وانتم فيه وقال الآخر هذا الوجود وان تعدد ظاهرا وحياتكم ما فيه الا انتم انتم حقيقة كل موجود بدا ووجود هذي
الكائنات توهم فاذا دخلت جنته وهي نفسك دخلت نفسك فتعرف نفسك فان الدخول ههنا ليس الا بقدم العلم والمعرفة وفي بعض
النسخ فاذا دخلت نفسك فتعرف معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها اي نفسك بهذه المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فيكون صاحب
معرفتين بربك فالمعرفة الاولى معرفته به من حيث انت اي من حيث انك موجود مغاير له متميز عنه موصوف بالكمالات المفاضة
منه عليك فهي لك على سبيل العارية وله بالاصالة او من حيث انك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور وربك قادر غني معدن الكمالات
والخيرات والمعرفة الثانية معرفته بك اي بنفسك لكن من حيث هو اي من حيث انك عينه التي ظهرت بصورتك لتكون مظهرا لمظاهره التي
اظهرها لا من حيث انت اي من حيث انك ممتاز عنه مغاير له كما في المعرفة الاولى فانت عبد وانت رب لمن له فيه انت عبد اي لمن انت
عبد له في الضمير الاخير ايضا للموصول فان كل موجود متحقق في الوجود الحق ظاهر فيه لانه كالمرآة له فكل ما ثبت له ايضا كالعبودية وغيرها انما
يثبت له فيه اثبات الربوبية للعبد بالنسبة الى الرب انما هو باعتبار ابقاء الربوبية عليه كما سبق وانت رب وانت عبد لمن له في الخطاب
يعني خطاب الست بربكم عهد منك اليه بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله قالوا بلى فكل عقد اي كل عهد او كل عقد
عليه يخص يكون ذلك العقد بينه وبين ربه الخاص لحله اي يحل فك ذلك العقد وينحل له من سواه عقدا اي يخالفه عقد حال كون ذلك العقد صادرا من سوى

ذلك الشخص فان لكل شخص عقدا مخصوصا بحسب استعداده يخالفه وينافيه عقد مخصوص آخر وجعل بعض الشارحين لفظة من في قوله من سواه منونة الميم
على ان يكون موصولة وقال معناه فكل عقد اى اعتقاد عليه شخص بكل من سواه فهو عقد اى قيد لا يرى بكل انشراح الصدر منه ولما حكم رضي الله عنه
فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا ومرضيا كان محل ان يشير الى معنى قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه فقال
فرضي الله احدية جمع الاسماء عن عبيده عن كل عبد عبد باعتبار الاسم الخاص الذي ربه فهم اى العبيد مرضيون اى كل عبد مرضي للاسم الخاص ثم ذلك
لا ينافي عدم كونه مرضيا لاسم آخر كما يدل عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اى العبيد عنه اى عن الله كل عن اسمه الخاص به بحسن
قبوله لظهور آثاره واحكامه فهو اى الله مرضي لهم فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية المفهومتان من قوله تعالى رضي الله عنهم
ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحدة منها تماثل الاخرى وتشابهها في كونها راضية مرضية والامثال اضداد ولا ضد في الوجود في نظر شهود صاحب
مقام الجمع فلا مثل في الوجود في نظر شهوده فينتفي عنده التقابل فلا يحكم كشفه به وانما قال الامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان في محل واحد اذ
حيث يجتمعان فيه لا يتميزان لان تميزهما لا يكون الا بتميز المحل وثانيا اى في مرتبة الامثال الا متميز فالمثلان متميزان فلا يجتمعان فهما ضدان
فانه اى في حضرات الربوبية والعبودية مثل فما في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا لم يكن في الوجود مثل فما في الوجود ضد
لان الاضداد امثال لما ثبتها في الضدية وانتفاء المثل والضد وان كان متفرعا على ما سبق لكنه رضي الله عنه استدل عليه لزيادة التوضيح
بقوله فان الوجود حقيقة واحدة لا فيه كثرة والشيء لا يضاد نفسه لا في صفة المماثلة ولا في غيرها واذا ارتفعت الامثال والاضداد فلم يبق
في الوجود الا الواحد الحق لم يبق كاين سواه فانه شيء موصول بشيء آخر بالمماثلة ولا هو شيء باين عن شيء آخر بالمضادة هذا اى ما ذكرنا
من الوحدة الصرفة جاء برهان العيان والكشف فانه اى بعين البصر لمن اولى البصر والبصيرة الا عين الواحد بالوحدة الصرفة الغير المكثرة بالامثال
والاضداد اذا عاين ولما نفى رضي الله عنه وجود الامثال وتقابلها المستلزم فيهما نفي المتقابلين اعني الراضي والمرضي من الحق والخلق وكان
ذلك النفي نظرا الى شهود صاحب مقام الجمع اراد ان يثبتهما نظرا الى شهود صاحب مقام الفرق بعد الجمع ويشير الى ان في الآية ايضا اشارة
الى ان اثباتهما انما هو بالنظر اليه لا مطلقا فقال ذلك اى اثبات التقابل والحكم بكون الرب راضيا والعبد مرضيا وبالعكس لمن خشي ربه ان يكون
ان يحدده لغلبة شهود الوحدة عليه ويرتفع التميز بينهما في نظر شهوده فيختل امر العبودية والربوبية وهذه الخشية انما هي لعلمه بالتميز بين الرب
وعبده وحضرة ارتفاعه المفضي سيما عدم بلوغه الى مرتبة الكمال ودنا على ذلك التميز جهل اعيان ظاهره في الوجود وفي النسخ المقروة على الشيخ رضي الله
عنه لنا اى حاصل معلوم لنا والاعلى ذلك التميز جهل اعيان ظاهره بالياء به اى اخبر عالم فان ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدل على التميز بين
الموصوفين بهما فقد وقع التميز بين العبيد فقد وقع التميز بين الارباب لان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب
وعبيدها ايضا لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها ولو لم يقع التميز بين الارباب التي هي الاسماء لفسر الاسم الواحد الالهي من جميع وجوهه
بما يفسر به الآخر والمنزل لا يفسر بالمنزل لكنه اى المنزه اى المنزل من وجه الاحدية اى احدية الذات كما تقول في كل اسم انه دليل اى دال على الذات
المطلقة وعلى حقيقته اى حقيقة ذلك الاسم وخصوصيته المميزة له عن سائر الاسماء من حيث هو اسم خاص متميز عما عداه فالمسمى في جميع الاسماء واحد
وان كانت الاسماء بحسب خصوصياتها كثيرة فالمنزه هو المنزل من حيث المسمى والذات والمنزل ليس المنزل من حيث نفسه وحقيقته التي هي مفهومه
الخاص فان المفهوم مختلف في الفهم اى العقل في كل واحد منهما اى من المنزه والمنزل وان اتحد في الخارج فلا ينظر الى الحق وتنزهه اى تجرده عن لباس
الخلق بان تجعله موجودا خارجا عن دائرة التعينات الخلقية منزها عن القيدات المظهرية ولا ينظر الى الخلق وكسوته سوى الحق اى كسوة لباس الغيرية

بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه بل انظر الحق في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ولم يكن شهود
احديهما مانعا عن شهود الاخرى ادر تنزيهه في مقام احديته وتجرده عن المظاهر وتشبيهه في مقام واحديته وتلبسه بالمظاهر وقم بالجمع بين التنزيه
والتشبيه في مقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب فان في التنزيه المحض تكذيب بمقام التشبيه وفي التشبيه الصرف تكذيب بمقام
التنزيه ومقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب هو مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اى وبعد ما قدرت على شهود الوحدة في الكثرة وشهود
الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الآخر فكن في الجمع وشهود الوحدة ان شئت وان شئت ففي الفرق وشهود الكثرة فانه لا منافاة
بينهما عندك تحز بالكل اى كل بندى قصب السبق اى تحرز وتجمع بسبب هذه المقامات وجمعها ان بندى اى تظهر وحصل لك كل واحد منها
قصب السبق على من لم يحصل له هذه الجمعية فقوله تحز مجزوم على انه جواب للامر وقوله قصب السبق منصوب على انه مفعول تحز فلا يفنى بحسب حقيقتك
التي هي الحق ولا يبقى بحسب تعيناتك التي هي شئون الحق وهو تعالى كل يوم في شان ولا تفني اى لا تحكم بفنائك من حيث تلك الحقيقة ولا
تبقى اى لا تحكم ببقائك من حيث تعيناتها والمعنى على انه لا تفني في الحق سبحانه بتجلياته الجلالية ولا تبقى بعد فنائك فيه بتجلياته بل
تجلياته الجمالية وكذلك لا تفني اى لا توصل احدا الى البقاء بعد الفناء فيه فيكفيك بل المفني والمبقي هو الله سبحانه بتجلياته الجلالية والجمالية
ولا يلقى عليك الوحي في غير اى في صورة تغاير الحق مطلقا بل لا تغايره الا من حيث الاطلاق والتقييد في صورة تغايرك مطلقا فان الحقيقة
واحدة ولا مغايرة الا بحسب التعينات ولا تلق ايضا على غير اى في صورة تغاير الحق سبحانه مطلقا او تغايرك مطلقا على
ما عرفت ولما اثنى الحق سبحانه على اسمعيل عليه السلام بصدق الوعد اراد ان يبين في حكمة اسراره فقال الثناء انما يتحقق
بصدق الوعد واتيان الواعد بالموعود لا بصدق الوعيد واتيان المتوعد بما توعد به اذ لا يثنى عقلا وعرفا على من يصدر منه
الآفات والمضرات بل على من يصدر منه الخيرات والمبرات والحضرة الالهية يطلب منا العبيد حيث اخرجهم من العدم الى الوجود
وجعلهم مظاهر اسمائه وصفاته الجميلة الثناء المحمود وقوله المحمود اما صفة كاشفة للثناء او مبتدء بناء على ان يطلق الثناء على اثبات
الصفات مطلقا فيثنى عليها اى على الحضرة الالهية بصدق الوعد واتيانها بالموعود لا بصدق الوعيد واتيانها بما توعدت به
بل التجاوز والعفو عما يوجبه الوعيد والحضرة الالهية منزهه عن ذلك قلت لعل الشيخ رضي الله عنه ذهب الى ان الوعيد
ليس بخبر حقيقي بل هو تهديد وزجر اذ قد تقرر في العربية ان الكلام الخبري يجيء لمعان كثيرة غير الاعلام والاخبار كالتلهف والتحسر
والمدح والذم وغير ذلك ثم استشهد رضي الله عنه على ان الثناء انما يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بقوله تعالى فلا
تحسبن الله مخلف وعده رسله حيث خص نفي اخلاف الوعد بالذكر في مقام الثناء ولم يقل مخلف وعده رسله ووعيده
ولم ينف اخلاف الوعيد ايضا ولا يخفى على الفطن ان هذه العبارة لا يقتضي وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل فضلا عن ان
يكون في القرآن حتى يرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم يجيء في القرآن المجيد وعيد للرسل صلوات الله وسلامه عليهم ويدل
على انه رضي الله عنه لم يقصد وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل قوله بل قال ويتجاوز عن سيئاتهم فان ضمير الجماعة ليس عائدا
الى الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيئات مع انه توعد على ذلك اى على اقتراف السيئات وهو لا يخلف وعده
فيتجاوز عن السيئات فيلزم اخلافه الوعيد على اقترافها فاثنى على اسمعيل عليه السلام بانه صادق الوعد وقد زال الامكان اى امكان
وقوع الوعيد في حق الحق سبحانه لما فيه اى في الامكان من طلب المرجح يعني ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع وقد لا يرجح فيبقى

المرجو هو السيآت وهي متجاوز عنها فان قلت دخول بعض عصاة المؤمنين النار وخلود الكافرين فيها كما يشهد به القرآن وصرح به
الشيخ ايضا يدل على وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزوال امكانه قلت الوعيد حقيقة هو الاخبار بخلود التعذيب بالنار لا التعذيب
مطلقا فان التعذيب الزائل في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن موانع اللطف والرحمة فالاخبار به في الحقيقة وعد لا وعيد
بخلاف التعذيب الغير الزائل فانه لا خير فيه بالنسبة اليه فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما الوعيد الحق اي لما يوعده الحق وهو
التعذيب الغير الزائل عين نعاين وان دخلوا اي اهل الوعيد دار الشقاء التي هي النار فانهم بالآخرة واقعون على لذة كاين
فيها اي في تلك اللذة نعيم مباين نعيم جنان الخلد فقوله نعيم مباين مبتدأ خبره قوله فيها المقدم عليه وقوله نعيم جنان الخلد مفعول
للمباين فالامر في النعيمين من حيث كون كل واحد منهما نعيما يلتذ به واحد وبينهما اي بين النعيمين عند تجلي الواقع بحسب استعدادات
المتنعمين تباين في الصورة فان نعيم اهل الجنة انما يظهر بصورة الحور والغلمان والولدان وغيرها ونعيم اهل النار بصورة النيران
فانهم يتلذذون بها وان كان بعد تطاول الازمان ويسمى نعيم اهل النار عذابا من عذوبة طعمه اذا ذاق اي تسميته عذابا له كالقشر والقشر
صاين للب عن تطرق الآفة اليه فكما ان القشر يصون لبه عن الآفات كذلك لفظ العذاب يصون معناه عن ادراك المحجوبين
عن حقايق الاشياء اعلم ان اهل النار الخالدين فيها كما يظهر من كلام الشيخ رضي الله عنه وتابعيه حالات ثلث الاولى
انهم اذا دخلوا تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم وملكهم الجزع والاضطراب فطلبوا ان يخفف عنهم العذاب او ان يقضى عليهم او ان
يرجعوا الى الدنيا فلم يجابوا الى طلباتهم والثانية انهم اذا لم يجابوا الى طلباتهم وطنوا انفسهم على العذاب فعند ذلك رفع الله العذاب
عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة والثالثة انهم بعد مضي الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا به ولم
يتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم يتألموا به وان عظم الى ان آل امرهم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم
من الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل يتأذى برائحة الورد عافانا الله وجميع المسلمين عن ذلك فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية
الروح اما بفتح الراء كما ذهب اليه صاحب الفكوك رضي الله عنه واما بضمها كما ذهب اليه بعض الشارحين وانما كانت هذه الحكمة المبتنية
على قسمة الدين وذكر اقسامه واحكامه روحية لان المعاني الثلثة التي هي للدين اعني الانقياد والجزاء والعادة انما هي من شان
الروح المجرد المدبر للبدن وانما كانت روحية بفتح الراء لان بكل واحد من تلك المعاني الثلثة يحصل الروح الدائم السرمدي اما
بالانقياد فلان من انقاد لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة القصوى في العاجل والآجل واما بالجزاء فلان من عرف
ان الجزاء يترتب على اعماله واحواله من مقتضيات ذاته استراح من الاعتراض على غيره فلا يجد الا نفسه ولا يؤاخذ الا نفسه
واما بالعادة فلانه من اعتاد بشيء الفه ومن الالف يرتفع الكلفة وفيه الراحة وانما خصت بالكلمة اليعقوبية لتنصيص الحق سبحانه
على يعقوب عليه السلام حين حكى وصية ابرهيم بنيه بالاقامة على الدين الذي له نسبة خاصة الى الكل من الروح والروح كما ذكرت
اعلم ان الدين في اللغة يطلق على ثلثة معان الانقياد والجزاء والعادة وفي الشرع على ما شرعه الله سبحانه لعباده من الاحكام او
شرعه بعض عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ رضي الله عنه قسمه بالمعنى الشرعي الى قسمين وبنيه على اعتبار المعاني الثلثة اللغوية فيه فقال
الدين دينان احدهما دين متعين ومعتبر عند الله وعند من عرفه الحق تعالى من الانبياء بالوحي اليهم وعند من عرفه من عرفه الحق
من ورثتهم طبقة بعد طبقة بتبليغ الانبياء اليهم وثانيهما دين متعين ومعتبر عند الخلق موافقا لما شرعه الله سبحانه في الغاية المرتبة

عليه من المعارف الالهية والكمالات العيانية والمراتب الاخروية وقد اعتبره الله سبحانه لهذه الموافقة فالدين الذي عند الله
هو الذي اصطفاه اي اختاره الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعالي في الجاه والجود اما الاصطفاء او العلو على سبيل
التنازع فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفائه اياه ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين
فلا تموتن الا وانتم مسلمون اي منقادون اليه اي الى ذلك الدين باطنا بالاذعان والقبول وظاهرا بالعمل بمقتضاه وانما
وصاهم بالانقياد اليه لان الدين الذي هو الاحكام الشرعية الوضعية لا يثمر سعادة ما لم ينقد له فهذه الوصية يدل على اعتبار
الانقياد والذي هو احد معانيه اللغوية فيه ولا يخفى عليك ان عند اعتبار الانقياد الى الدين ينبغي ان يراد به الاحكام الموضوعة لا
الانقياد فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله وجاء الدين في قوله تعالى ان الله اصطفى لكم الدين
بالالف واللام للتعريف والعهد فهو اي الدين المعرف بالالف واللام دين معلوم معروف معهود بين المتكلم والمخاطب وهو اي الدين المعلوم
المعروف ما يدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام الانقياد فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم من قبيل قوله
عليه السلام الحج عرفة مبالغة في اعتبار الانقياد في الدين لانه عين الدين فاذا كان الالف واللام في الدين الذي وصى به ابرهيم اشارة
الى الدين الذي في قوله ان الدين عند الله الاسلام كان الانقياد معتبرا هناك كما انه معتبر ههنا فالدين عبارة عن انقيادك اي عما
شرعه الله من حيث انقيادك له فهو من هذه الحيثية من عندك والذي من عند الله خاصة من غير مدخلية العبد فيه هو الشرع الذي انقدت
انت اليه اي ذات هذا الشرع من غير اعتبار معنى الانقياد فيه فالدين الانقياد واي ما شرعه الله من حيث الانقياد والناموس هو الشرع
الذي شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد فيه وانما سمي ذلك ناموسا فان ناموس الرجل صاحب سره الذي يخصه بالسر
عن غيره ولا شك ان الشرع مستور مصون عن غير الانبياء فهو مخصص بهم نزولا وسمي باسمهم فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله
فذلك الذي قام بالدين واقامه اي انشأه كما امر به في قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم
وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كما يقيم الصلوة فالعبد هو المنشئ للدين من حيث الانقياد والحق هو الواضع للاحكام
والانقياد عين فعلك فالدين من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت الا بما كان منك من الانقياد فكما اثبت السعادة لك
ما كان فعلك يعني الانقياد فان بالانقياد للاحكام الالهية يتصف العبد بالسعادة كذلك اثبت الاسماء الالهية الفعلية الا افعاله
فان الحق سبحانه ما لم يخلق شيئا مثلا لم يتصف بالخالقية واذا لم يتصف الاسماء الالهية بالفعلية على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضي الله عنه
فالمراد باثباتها اظهارها وهي اي افعاله انت يخاطب كل عين فلا يختص بمن له صلاحية الخطاب من ذوي العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو
نص في التعميم فقال وهي اي افعاله المحدثات فبآثاره سمي الها وبآثارك سميت سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته في التسمية بالاسماء
بواسطة الآثار اذا اقمت الدين وانقدت لما شرعه لك وسأبسط في ذلك اي في بيان معنى الانقياد وما يقع به الفايدة بعد ان
بين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله سبحانه فالدين سواء كان عند الله او عند الخلق كله لله فان ما عند الخلق
ايضا اعتبره الله تعالى او هو على كلا التقديرين ما شرعه الله او العبد لكن من حيث الانقياد والانقياد انما يكون منه والدين
كله من حيث الانقياد صادر منك لانه فعل من افعالك لا منه اي لا من الله سبحانه اي من مقامه الجمعي الا بحكم الاصالة فان
الاصل في الافعال الصادرة من مقامه التفصيلي انما هو مقامه الجمعي ثم شرع رضي الله عنه في بيان الدين الذي عند الخلق فقال قال تعالى

ورهبانية ابتدعوها اي الطريقة التي اخترعها الراهبون وهم العلماء الزاهدون المنقطعون الى الله من امة عيسى عليه السلم وهي اي الرهبانية
النواميس الحكمية اي الشرائع المشتملة على الحكم الالهية والمصلحة الدينية ولما كانت هذه العبارة شاملة لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله
التي لم يجئ الرسول المعلوم في عرف الجمهور وانما قيد بذلك لان وسائط الفيض كلها رسل الله بها اي بتلك النواميس في حق العامة
لا الحاصلة فقط كالدين الذي عند الخلق وقيد بذلك تنبيها على ان ما جاء به النبي لا يكون مختصا ببعض من الامة بالطريقة الخاصة بالانبياء المعلومة
في العرف وهي طريق الوحي الجلي وانما قيد بذلك لان ما جاء به النبي لا بالطريقة الخاصة بالانبياء بل الطريقة الشاملة للاولياء ايضا فهو من
الرهبانية المبتدعة ولا يخفى عليك انه اذا كان الدين الذي عند الخلق هي النواميس الحكمية على الوجه الخاص ينبغي ان يكون الدين الذي
عند الله ايضا تلك النواميس لكن على وجه آخر لا الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها اي في تلك النواميس الحكم الالهي
وهو تكميل النفوس علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده تعالى وما كتبها اي ما فرضها الله عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية
والرحمة من حيث لا يشعرون اي من الوجه الخاص الذي لم يكن لهم شعور به جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك التعظيم او بما شرعوه
رضوان الله على غير الطريقة النبوية المعروفة اي المعلومة بالتعريف اي بتعليمها بالوحي الالهي والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور
زائدة على الطريقة النبوية موافقة لها في الغاية والغرض ما فرضها الله عليهم كالامور التي التزمها الصوفية في هذه الامة من غير ايجاب من
الله سبحانه كتقليل الطعام وكثرة الصيام والاجتناب عن مخالطة الانام وقلة المنام والذكر على الدوام وفي بعض النسخ على الطريقة النبوية
وهو ايضا صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت موافقة للطريقة النبوية في الامر المقصود منها فكأنها هي فقال تعالى فما رعوها اي الرهبانية
المبتدعة هؤلاء الذين شرعوها من متبوعيهم والذين شرعت لهم من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله اعلم ان نظم الآية
هكذا ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فذهب اكثر المفسرين الى ان الاستثناء منقطع
يعني نحن ما فرضناها عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله والشيخ رضي الله عنه نظر الى اللفظ فقرره على ظاهره فان ابتداعها اذا كان
لابتغاء الرضوان ينبغي ان يكون رعايتها ايضا كذلك فنبه على هذا وقرر المعنى على انه جعل لابتغاء استثناء من قوله فما رعوها حتى يلزم
تغيير الآية على ما هو خلاف قواعد العلوم العربية ولذلك اي لابتغاء رضوان الله بها واعتقادها وسيلة اليه اعتقدوها اي الرهبانية
المبتدعة واحبوها فآتينا الذين آمنوا بها منهم اجرهم وكثير منهم اي من هؤلاء الذين شرع فيهم اي شأنهم هذه العبادة فاسقون اي
خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه وهو الحق سبحانه فان مشرع الطريقة المبتدعة بالاصالة
هو الحق سبحانه بما يرضيه من اعطاء الخير والثواب وفي بعض النسخ ومن لم ينقد الى الشرع لم ينقد اليه مشرعه وتذكير الضمير لرجوعه الى الموصول
واضافة المشرع اليه بملابسة ان التشريع انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة بتأويل الدين بعيد لكن الامر اي الشأن الالهي
يقتضي الانقياد اي انقياد من شرع اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق المطيع
لا كلام فيه لبيانه اي لوضوح حاله وظهور انقياد من شرع اليه واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه فهو لا الحاكم مجرور على انه صفة
للخلاف او منصوب على انه مفعول له اي بمخالفة الاسم الحاكم عليه من الله احد امرين اما التجاوز والعفو عن خلافه ليظهر حكم الاسم
العفو والغفور واما الاخذ على ذلك الخلاف ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اي الامر المقتضي لاحدهما وهو
استحقاق المكلف المخالف حق ثابت في نفسه فيقتضي الحق منه كل حال من العفو والاخذ فصح انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه

اي ولما هو عليه من الحال المقتضي لاحد الامرين فالحال اي حال العبد هو المؤثر في انقياد الحق له فمن هنا اي من اجل ان حال
العبد وفعله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر في انقياد الحق له فكان انقياد الحق جزاء للفعل كان الدين جزاء اي معتبرا فيه
الجزاء فان الانقياد وعدمه يترتبان على الدين وعلى الانقياد وعدمه يترتب الجزاء يتحقق معنى آخر من معاني الثلث وفسر الجزاء
وقيده بقوله اي معاوضة بما يسر وبما لا يسر فبما يسر اي جزاؤه بما يسر ما يدل عليه قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما يسر فان
رضي الله عنهم يسرهم فيرضون عنه وجزاء بما لا يسر ما يدل عليه قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما يسر فان رضي الله عنهم
يسرهم فيرضون عنه وجزاء بما لا يسر ما يدل عليه قوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا اليما هذا جزاء بما لا يسر فان اذاقة العذاب
مما لا يسرهم بل يسوؤهم وقوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم هذا اي التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان التجاوز ايضا مما يقتضيه حال
من احوال العبد فهو جزاء له ولما لم يكن التجاوز جزاء للسيئات كان في كونه جزاء خفاء حكم عليه بانه جزاء ولم يقيده بقوله بما يسر لظهور
كونه منه ولا يخفى ان الجزاء بالرضوان بالنسبة الى المطيعين وبالتجاوز بالنسبة الى العاصين فنبه بهذا الكلام على ان الجزاء
بما يسر يتحقق بالنسبة الى الفريقين ولا يختص بالاول فقد صح ان الدين هو الجزاء اي معتبر فيه الجزاء هذا نتيجة لما سبق اي قد ثبت
بما سبق ان الدين الذي اعتبر فيه الانقياد اعتبر فيه الجزاء ايضا وكان الدين هو الاسلام والاسلام عين الانقياد
اي انقياد العبد لما شرعه الله فقد انقاد اي فكذلك قد انقاد الحق سبحانه العبد الى ما يسر العبد والى لا يسر فتحقق الانقياد
من الطرفين وهو اي انقياد الحق اليهما هو الجزاء لانقياد العبد وعدمه هذا اي جعل احد الفعلين من العبد والآخر من الحق سبحانه
جزاء لما من العبد لسان الظاهر في هذا الباب اي باب الجزاء وبيانه وامارة وباطنه اي سر الجزاء وحقيقته الباطنة عن فهم اهل الظاهر
فانه اي الجزاء تجلي اي تجلي حال من احوال العبد وظهوره في مرآة وجود الحق بتجلي الحال آخر من احواله فالحال الثاني باعتبار
تبعيته للاول وترتبه عليه جزاء له فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه ذواتهم المنفكة في احوالها فان لهم في كل حال صورة
وجودية تناسبه وتخالف الصور الوجودية التي لساير احوالهم فيختلف صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلي اي تجلي وجود الحق
الحق بهذه الصور لاختلاف الحال فيقع الاثر الذي هو التلذذ او التعذب في العبد بحسب ما يكون اي يوجد تجلي الوجود الحق
بصور احواله فان كانت صورة ملائمة له فهي خير والا فضده فما اعطاه الخير سواه ولا اعطاه ضد الخير غيره وانما قال ضد الخير
ولم يقل الشر تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا يقبل الوجود بل من حيث نسبته الى الخير ومضادته المظهرة اياه كما قيل فبضدها
تتبين الاشياء بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن في ضد الخير الا نفسه ولا يحمدن في الخير الا نفسه فان كلا من الخير وضده انما هو
صورة حال من احواله ظهرت في مرآة الوجود الحق بحسب علم الحق به وباحواله وعلم الحق به وباحواله لا يكون الا بما هو عليه في نفسه
فلله الحجة البالغة عليهم في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فلا يتعلق به الا على ما هو عليه في نفسه وذلك سر القدر ثم السر الذي فوق
هذا السر الذي ذكر في هذه المسألة ان الممكنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم اي على اصلها الذي هو العدم ما شمت رائحة
الوجود فيح قولها العدم بانه ليس وجود الا وجود الحق متلبسا بصور احوال ما عليه الممكنات في انفسها واعيانها اي بصور احوال
يكون الممكنات عليها فقوله الممكنات تفسير للضمير واضافة الاحوال الى الموصول بيانية فقد علمت من يلتذ بادراك ما يلائم ومن يتألم
بادراك ما لا يلائم فالملتذ والمتألم هو الحق سبحانه اولا التذاذ ولا تألم لما لا وجود له لكن بعد تلبسه بصور احوال الممكنات وتجليه بها

وكذلك قد علمت ما تعقب كل حال من الاحوال فانه من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع لحال آخر مترتب عليه وبه اي بهذا التعقب سمي
الجزاء عقوبة وعقابا فالعقوبة والعقاب ماخوذان من العقب وهو استعمال العقوبة والعقاب سائغ بحسب اصل اللغة في الجزاء الشر
اذا كانا مترتبين على امر آخر جزاء له وان العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ولهذا اي ولاجل ان كل جزاء حال يعقب حالا آخر
سمي او شرح اي فسر الدين الذي هو الجزاء بالعادة لانه اي لان صاحب الدين عاد عليه ما يقتضيه حاله ويطلبه حاله فالدين الذي هو الجزاء
هو العادة اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضي الله عنه ان الدين الذي وصى به ابراهيم بنيه الدين الذي هو الاحكام الوضعية الشرعية
والمعاني الثلث اللغوية معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقياد العبد له وجودا وعدما وعليه ترتب انقياد مشرعه للعبد فانقياد المشرع له
جزاء لانقياده وجودا وعدما والجزاء في الحقيقة عين العمل الذي هو جزاء له لكن في صورة اخرى فيتحقق العادة التي هي العود لكنه قد وقع
في اواخر المغني مساهلات لعله اعتد اده رضي الله عنه بالعادة ووضوح المقصود عند ذوي الفهم ثم استشهد على استعمال الدين
في معنى العادة بقول الشاعر فقال وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها اي عادتك ومعقول العادة ان يعود الامر بعينه الى
حاله الاول وهذا العود بعينه ليس ثمة اي في صورة الجزاء فان العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار في الوجود فكيف في الجزاء فان الوجود
الحق كما قال ابو طالب المكي رحمه الله لا يتجلى في صورة مرتين لكن العادة اي الامر الذي يعود حقيقة واحدة معقولة لا تعدد ولا تكثر فيها
لا من حيث ظهورها في صور مختلفة شخصية والتشابه في تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت متغايرة في
تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحدة منها صورة شخصية لحقيقة واحدة امثال واشباه وتكرار الاشباه
باعتبار ما به التشابه عود بل تكرار ظهور تلك الحقيقة في الصور المتشابهة ايضا عود فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو في الانسانية
وما عادت الانسانية في نفسها اذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا عود
ونحن نعلم ايضا ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقق وجود الشخصية اي تحققها في الاثنين فحصل بينهما شبه
فنقول في الحس عادت اي الشخصية او الحقيقة لهذا الشبه ونقول في الحكم الصحيح في العقل لم تعد لوحدة الحقيقة فما ثمة عادة بوجه واعتبار
يعني وحدة الحقيقة وثمة عادة بوجه واعتبار يعني تكثر الحقيقة بصورها الشخصية وتشابه تلك الصور في كونها صورا شخصية لتلك
الحقيقة كما ان ثمة جزاء بوجه وهو كون الحال الثاني تبعا للحال الاول مترتبا عليه وما ثمة جزاء بوجه وهو كون الحال الثاني في حاله براسها
للعين الممكنة فان الجزاء الذي هو الحال الثاني ايضا حال في الممكن برأسه من احوال عين الممكن يقتضيه عين الممكن كسائر
الاحوال من غير فرق غاية ما في الباب انه يقع عقيب حال آخر فهذه اي كون الجزاء ايضا حالا تقتضيه عين الممكنات كسائر
الاحوال مسئلة اغفلها علماء هذا الشان اي اغفلوا ايضاحها على ما ينبغي لا انهم جهلوها فانها من سر القدر المتحكم في الخلايق
وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون عالمين بها ايضا ولما فرغ رضي الله عنه عن بيان الدين العرفي الشرعي الموصى به
واعتبار معانيه الثلثة اللغوية فيه اراد ان يبين نسبة الانبياء وورثتهم الذين يبلغونه الى المامورين ويكلفونهم به اليه
والى المامورين به فقال واعلم انه كما يقال في الاطباء انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة اي ورثتهم من
العلماء انهم خادموا الامر الالهي في العموم حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويمدونهم في امتثاله بالترغيب والترهيب
لكونهم نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله في العموم متعلق بقوله يقال اي القول بانهم خادموا الامر الالهي انما هو في عرف عموم

الخلايق والنظر الظاهر وهم اي الرسل وورثتهم في نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال الممكنات من البداية والرشاد
واشباهها فانهم ينظرون بها فيمن يستعد لها من الممكنات ويدرجونها في مراتب كمالها ويصونونها عن اضدادها وانما جعل خدمتهم لاحوال
الممكنات فوق خدمة الامر الالهي لان الامر الالهي من مقتضيات احوال الممكنات فما لم يقتض الممكنات توجه الامر الالهي اليها
لم يتوجه اليها فهي اصل بالنسبة اليه وخدمتهم اي خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم في علم الحق
سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر من كون الاشرف خادما للاخس ولما حكم رضي الله عنه بكون الطبيب خادما للطبيعة والرسل
وورثتهم خدمة للامر الالهي بل لاحوال الممكنات والمتبادر من الخدمة المطلقة ان يكون في جميع الاحوال وليس الامر هنا كذلك
دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذكر هنا اي في هذا المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اي ما رسمه المخدوم وعينه من احواله
ليخدم الخادم فيه ولا يتجاوزه منه الى غيره من الاحوال وليس خادما مطلقا اي في جميع الاحوال بل فيما رسمه وعينه وذلك الرسم والتعيين
من المخدوم اما بالحال كما في الطبيعة فان الطبيعة لا تطلب بلسان حالها من الطبيب الا حفظ الصحة وازالة المرض لان خلقتها كذلك
فلا يقتضي عندها عن الامور الغريبة الا ذلك فالطبيب انما يخدمها في ذلك لا غير واما بالقول كالحق سبحانه فانه رسم لخادمي
امره بالقول ان يخدموه فيما له وجه في الهداية لا مطلقا ثم بين ما ذكر من ان الخادم المطلوب هنا انما هو المقيد لا المطلق بقوله فان
انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها فيما اقتضته في حد ذاتها عرية عن العوارض الغريبة اليها قد عطت
اي اقتضت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمي مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة من حيث اقتضاؤها المرض لزاد في كمية المرض بها
اي بواسطة الطبيعة ايضا كما كان يحفظ الصحة ويزيل المرض بواسطتها فانه لا يتحقق تاثير في طبيعة المريض صحة ومرضا الا بالطبيعة
وليس الطبيب مما يزيد في كمية المرض بها وانما يردعها ويمنعها عما اقتضته بواسطة العوارض الغريبة طلبا للصحة والصحة بعد المرض
من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء مزاج خاص آخر في جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذي به سمي مريضا فاذن ليس الطبيب
بخادم للطبيعة مطلقا وانما هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج الذي به سمي مريضا الا بالطبيعة ايضا ففي
حقها اي الطبيعة يسعى الطبيب ولكنها من وجه خاص وهو اعتبارها من حيث اقتضاء الصحة وازالة المرض غير عام لاعتبارها كلها
لان العموم لا يصح في هذه المسئلة لما عرفت فالطبيب خادم من وجه خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة الطبيعة
في وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الطبيعة من وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق سبحانه فهم في
خدمته من حيث امره التكليفي وليسوا في خدمته من حيث الامر الارادي الغير الموافق للتكليفي والحق على وجهين في الحكم في شان احوال
المكلفين يحكم في شانهم بالامر التكليفي ويحكم في شانهم بالامر الارادي او نقول الحكم فيهم بالامر التكليفي الموافق للارادي وبالامر التكليفي
المخالف له فيجري الامر ويصدر من العبد بحسب ما يقتضيه ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفي الا اذا كان موافقا للارادة ويتعلق ارادة
الحق به اي بما يقتضيه ارادته بحسب ما يقضي به علم الحق ويتعلق علم الحق به اي بما يقضي به علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما
يجري الامر من العبد الا على حسب ما اعطاه من ذاته فما ظهر العبد او المعلوم الا بصورته التي هو عليها في الحضرة العلمية فالرسول والوارث
خادم للامر التكليفي الالهي الواقع بالارادة فانه ما لم يتعلق ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها بالمامور به لا خادم
الارادة فان الارادة كثيرا ما يكون مخالفة للامر التكليفي وهو خادم للامر التكليفي لا غير فهو اي الرسول او الوارث يرد عليه اي على المكلف

ما يضره من الاخلاق والافعال به اى بالامر الالهى فانه مامور من الحق بهذا الرد طلبا لسعادة المكلف واظهارا لكماله فلو خدم الرسول او
الوارث الارادة لما نصح المكلف لان خدمة الارادة يقتضى ان يترك الى دم المكلفين على ما هو المراد منهم ولكنه ينصحه فهو ليس خادما للارادة
بل للامر التكليفى ولذلك ينصح المكلف بتبليغه اليه وتكليفه عليه وما نصح الا بها اعنى بالارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم فانصح النبى او
الوارث الا بما يقتضيه الثابتة من الرسول والوارث كل واحد منهما طبيب اخروى للنفوس المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويحميهم
عن ازالة ما يضادها بما معتاد لامر الله التكليفى حين امره فينظر فى امره تعالى وينظر فى ارادته فيراه اى الحق قد امره يعنى العبد المكلف
بما يخالف ارادته ولا يكون الا ما يريد ولهذا اى لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اى وجد وتحقق الامر التكليفى فاراد سبحانه
اراد وقوعه فاراد الامر اى وقوعه فوقع وما اراد وقوع ما امر به متلبسا بالمامور فلم يقع المامور به من العبد المامور فسمى عدم وقوع
المامور به مخالفة ومعصية فليعين هذا العبد الثابت فى الحضرة العلمية استعداد التكليف فيتوجه اليه الامر التكليفى وليس لها استعداد
الاتيان بالمامور به ولهذا وقعت المخالفة والمعصية فان قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت فائدته تمييز من له استعداد
القبول عمن ليس له استعداد ذلك ليظهر السعادة والشقاوة واهلهما فالرسول مبلغ للامر الالهى خادم له محرض على قبوله لا للارادة
ولهذا اى تخلف وقوع المامور به عن وقوع الامر به واتصاف المامور بالمخالفة والمعصية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتنى
هود اى سورة هود واخواتها لما يحوى عليه سورة هود من قوله فاستقم كما امرت فشيبه قوله تعالى كما امرت فانه لا يدرى دائما
هل امر بما يوافق الارادة فيقع المامور به فيتصف بالطاعة او بما يخالف الارادة فلا يقع المامور به فيتصف بالمعصية ولا يعرف
احد حكم الارادة انها تعلقت بالمامور به او بنقيضه الا بعد وقوع المراد الذى هو عين المامور به او غيره الا من كشف الله
بصيرته ورفع عنها الحجاب فادراك اعيان الممكنات فى حال ثبوتها فى الحضرة العلمية على ما هى عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك
عليها بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا الادراك والحكم قد يكون لاحاد الناس وهم الكمل من الانبياء والاولياء لا الكلهم ويكون
فى اوقات مخصوصة لا يكون مستصحبا اى دائما فى جميع الاوقات قال تعالى خطابا لنبينا صلى الله عليه وسلم قل ما ادرى ما يفعل بى
ولا بكم اى فصرح بالحجاب فقوله صرح على صيغة الامر عطف على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون على صيغة الماضى عطفا على قال المقدر
وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس فى بعض الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف اى يحصل له الاطلاع فى امر خاص
شاء الله اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت علم الاولين
والآخرين يدل على عموم اطلاعه وان كان فى بعض الاوقات قلت لا نسلم ذلك فان ما يعلمه الاولون والآخرون امر خاص بالنسبة
الى معلومات الحق سبحانه ولو سلم عمومه فالمثبت فى الحديث علمه الكلى الاجمالى فى مقام الروح والمنفى هنا علم التفصيلى فى مقام القلب
والله تعالى اعلم فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال لانه عالم
نورانى وانما خصها بالكلمة اليوسفية لانه عليه السلام كان عالما بمراد الله من الصور المرئية المثالية وكل من يعلم بعده ذلك
فمن مرتبته يأخذ ومن روحانيته يستفيد هذه الحكمة النورية اى العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذى هو عالم نورانى فى
انبساط نورها اى حاصلة من انبساط نورها اى نور الكلمة اليوسفية التى هى روحانيته على حضرة الخيال المطلق او المقيد فى
حال النوم والمراد بانبساط نورها عليها اطلاعها على الصور المتمثلة المرئية فيها وعلى ما اراد الله سبحانه بها وهو اى ذلك الانبساط

اول مبادى الوحى فى اهل العناية الكبرى الذين هم الانبياء عليهم السلام لان مبادى الانبياء عليهم السلام اولا انما هو الصور المثالية المرئية فى النوم
ثم يرون الى ان يروا الملك فى المثال المطلق او المقيد فى حال النوم لكن مع فتور ما فى الحس تقول عائشة رضى الله عنها اول ما بدئ به
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وهى نصيب المؤمنين منها فكان صلى الله عليه
وسلم لا يرى رؤيا الا خرجت اى هذه الرؤيا معانيها مع عبرت به مثل فلق الصبح وفسر الشيخ رضى الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله تقول
اى عائشة رضى الله عنها من اوقات النبى صلى الله عليه وسلم فجعل بعضها ما يحتاج المرئى فيه الى التعبير وبعضها فقط لا يحتاج فيها اليه والى هنا
اى الى هذا المقام من التمييز بين النوم واليقظة بلغ علمها لا غير ثم تقول عائشة رضى الله عنها وكانت المدة له اى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فى ذلك اى فى الوحى بالرؤيا الصادقة ستة اشهر ثم جاءه الملك فى حضرة المثال او الخيال من غير نوم وما علمت عائشة رضى الله عنها ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال يعنى ما تنبهت لمعنى قوله ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا فان النبى صلى الله عليه وسلم عد الناس
فى حال اليقظة ايضا نياما وجعل ما يظهر لهم فى الحس مثل ما يظهر لهم فى الخيال حين النوم فكما ان الصور المرئية فى النوم محتاجة الى العبور منها
الى حقايقها الباطنة كذلك الصور المحسوسة ايضا فانها امثلة للصور المثالية وهى للارواح المجردة واحوالها وهى للاسماء الالهية
وهى للشئون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية فى النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصور الظاهرة
فى كل مرتبة فعلم من قوله صلى الله عليه وسلم ان الناس نيام وعندنا مقدمة معلومة وهى كل ما يرى فى حال النوم فهو من ذلك القبيل
اى من قبيل ما رآه النبى صلى الله عليه وسلم فى مدة ستة اشهر فى الاحتياج الى التعبير وان اختلف الاحوال اى احوال النوم بان كان
حال النوم المزاجى الحقيقى او حال النوم الحكمى فمضى قولها اى مقول عائشة رضى الله عنها ستة اشهر اى بعد كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم
كله فى الدنيا بتلك المثابة اى بمثابة النوم قوله بتلك متعلق بقوله مضى انما هو اى عمره صلى الله عليه وسلم منام فى عقب منام لان الصور
المتعاقبة المرئية فيه منامات متعاقبة يعبر العارف منها الى حقايقها وكل ما ورد من هذا القبيل ما يرى فى حال النوم فهو المسمى عالم الخيال فالعالم
كله خيال قال رضى الله عنه انما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة ولهذا اى لكون الكل من عالم الخيال سمى به يعبر وفسر التعبير بقوله اى الا الذى
يعنى التعبير هو ان يقال الامر الذى هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة كذا بالتوسع عبر بالجر على انه صفة للصورة اى فى صفة مغايرة
للصورة التى هو عليها فى نفسه فيجوز ان يعبر العابر من هذه الصورة التى ابصرها النائم حقيقة او حكما الى صورة ما هو الامر عليه اى الى صورة
يكون الامر عليها فما موصولة واضافة الصورة اليه بيانية والضمير المرفوع مشعر بالاحران اصاب المعبر وظهور الامر فى صورة مغايرة
لما هو عليه فى نفسه كظهور العلم فى المنام فى صورة اللبن فعبر النبى صلى الله عليه وسلم اى قال اول هذه الصورة اللبنية الى صورة العلم ثم انه
صلى الله عليه وسلم كان اذا اوحى اليه اخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى اى ستر وغاب عن الحاضرين عنده اى لم يبق له احساس بهم
فان الغايب عن الشئ لم يكن له احساس به فاذا سرى اى رفع الوحى عنه وزال ما غاب عنه واحس به فاذا ذكر اى الذى اوحى اليه الا فى
حضرة الخيال المطلق او المقيد الا انه لا يسمى نائما لان النوم عرفا ولغة ما يكون سببه امرا مزاجيا يعرض للدماغ وسبب هذا امر مزاجى يفيض
على القلب فاخذه عن المحسوسات وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك التمثل من حضرة الخيال فانه اى الملك ليس برجل حقيقة فانه انسان
ذكر وانما هو ملك فدخل فى صورة انسان ذكر فعبره اى الانسان الناظر الى الصورة المرئية العارف بما اول اليه حتى وصل الى صورته الحقيقية
فقال هذا جبريل اتاكم يعلمكم امر دينكم وقد قال لهم ردوا على الرجل فسماه اى جبريل بالرجل من اجل الصورة التى ظهر جبريل لهم اى للحاضرين فيها اى فى

تلك الصورة المعتبرة هي الصورة الملكية فهو صادق في هاتين المقالتين صدق للعين اي لمشاهدة العين الباصرة في العين الحسية اي في الذات
المحسوسة بالنظر الى جبرئيل والجار والمجرور اعني في العين الحسية متعلق بصدق اي صدق في الحكم على الذات الجبرئيلية المحسوسة
بانه رجل لمشاهدة العين الباصرة كذلك او صدق في انه رجل لظهور العين الجبرئيلية في العين الباصرة التي هي من جملة الحواس كذلك وصدق
في ان هذا المرئي في صورة رجل جبرئيل لا شك فانه جبرئيل ظهر في صورة رجل ثم قال يوسف عليه السلم اني رايت احد عشر كوكبا والشمس
والقمر رايتهم لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب لكان الاهتداء بهم وراى اباه وخالته في صورة الشمس والقمر اي اباه في صورة الشمس
لكمال نوريته بالنسبة الى اخوته وخالته في صورة القمر لاقتباسها النور من ابيه الذي هو كان كالشمس هذا الذي ذكرنا من رؤية هولاء
في تلك الصور من جهة يوسف وبحسب اعطاء استعداده ذلك في القوة الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور والارادة ولم يكن له علم بما رآه
الا بعد ان وقع ولو كان من جهة المرئي وبحسب شعوره وارادته كظهور الملك على الانبياء في صورة من الظهور وكظهور الكمل من الاناسي
على بعض الصالحين ايضا في صورة من الصور لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر معلوما مرادا لهم
فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله وعلم يعقوب ذلك يعني ان هذه الرؤيا من جهة يوسف لا من
جهتهم وليس بشعور منهم لذلك حين قصها عليه فقال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا اي حسدا عليك حيث يحصل لهم علم بما
رايته من تفوقك عليهم وانقيادهم لك ثم برأ يعقوب عليه السلم ابناءه عن الكيد الذي اسنده اليهم اولا والحقه اي ذلك الكيد بالشيطان
وليس ذلك الالحاق الا عين الكيد فان الافعال كلها من الله فنسبتها الى الشيطان كنسبتها الى ابنائه وانما نسبها الى الشيطان كيدا
بيوسف ليتجنب عن اسناد المذام اليه سبحانه وليتادب باسنادها الى ما هو مظهر لاسم المضل وليتزكى عن سوء الظن باخوته ترشيحا
للنبوة التي نزهها فيه فان النبوة لابد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال ان الشيطان للانسان عدو مبين
اي ظاهر العداوة فان الابانة هي الظهور ثم قال يوسف عليه السلم بعد ذلك في آخر الامر حيث دخلوا مصر وخروا له سجدا هذا تاويل
رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا اي اظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال فقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس نيام فجعل
الحس ايضا من قبيل النوم لانها صور عرضية بازاء المعاني الغيبية والحقائق الالهية معبرة بها فكان قول يوسف عليه السلم قد جعلها ربي
حقا بمنزلة قول من راى في نومه انه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم انه في النوم الذي راى فيه الرؤيا عينه بالجزم على انه تاكيد للنوم
بقرينة قوله ما برح اي ما زال عن النوم الذي كان فيه فاذا استيقظ يقول رايت في النوم كذا ورايت كاني استيقظت واولتها
اي رؤياي بكذا هذا الذي ذكرنا من حال النائم الذي توهم انه قد استيقظ مثل ذلك الذي ذكرناه من يوسف عليه السلم فانظر كم
فرق بين ادراك محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادرك ان الناس في كل حال نيام وبين ادراك يوسف عليه السلم في آخر امره حين قال هذا
تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا معناه ثابتا حسا اي محسوسا بالحواس الظاهرة وما كان هذا الامر الا ثابت حسا الا محسوسا اي ماخوذا
من الحس فان الخيال لا يعطي ابدا الا المحسوسات يعني الصور الماخوذة فيه وليس المراد انها حين التخيل محسوسة بالحواس الظاهرة غير ذلك
الذي ذكرناه ليس بما تحت لراي الخيالي فانظر ما اشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم من الكمل المطلعين على مثل هذه الاسرار كيف علم محمد صلى الله عليه وسلم
وسابسط القول اي الكلام في تحقيق هذه الحضرة الخيالية بلسان يوسف المحمدي اي بلسان من هو على قدم يوسف من ورثة محمد صلى الله عليه
وسلم فكانه جعل اسم يوسف علما للجنس من كان على تلك القدم فوصفه بالمحمدي للتخصيص ما يقف عليه ان شاء الله ما موصولة او موصوفة

به لا من القول وضمير عليه لما اي ما تقف عليه وتصل فهمك اليه او موصوفة بمعنى بسطا في محل النصب على المصدرية وضمير عليه للعلم ورثة
محمد صلى الله عليه وسلم والضمير العايد الى ما محذوف اي بسطا تقف به عليه وفي بعض النسخ سابسط من القول فيكون ما في محل
النصب بالمفعولية فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل التابع للشخص فكما ان الظل
تابع للشخص لا وجود له الا بتبعية الشخص كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعيته فهو اي العالم ظل الله اي ظل هذا الاسم
الجامع فان كل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم من الاسماء الداخلة في ذلك الاسم الجامع فمجموع العالم ظل لمجموعه فهو اي كون العالم ظل الله
سبحانه عين نسبة الوجود الخارجي الى العالم اي مستلزم لها استلزاما ظاهرا كانه عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك في الحس
محكوم بوجوده الحس تابع في وجوده للشخص فكذا كل ما كان له نسبة الظلية الى الحق سبحانه ينبغي ان يكون موجودا تابعا له في وجوده فكانت
نسبة الظلية اليه كانها عين نسبة الوجود اليه ولكن انما يكون الظل موجودا اذا كان ثمه من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت اي فرضت
عدم من يظهر فيه ذلك الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الالهي
المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات الثابتة في الحضرة العلمية عليها اي على تلك الاعيان امتد هذا الظل وفاض عليها من وجود هذه الذات
اي الذات الالهية بقوله من وجود هذه الذات متعلق بقوله امتد وما امتد عليه هذا الظل انما هو اعيان الممكنات ولكن باسم النور
الذي به يظهر الاشياء في العلم والعين وقع الادراك اي ادراك الظل بحسب ما امتد عليه وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات في
صورة الغيب المجهول فالغيب المجهول هو الهوية الغيبية المجهولة مطلقا من حيث اطلاقها وصورة الغيب المجهول هي الحضرة العلمية فانها الصورة
الاولى لذلك الغيب ويجوز ان يراد بالغيب المجهول الاعيان الثابتة لكونها غايبة عما سوى الحق مجهولة الا من شاء الله ان يطلعه عليها وح
يكون اضافة الصورة اليه بيانية وامتداد الظل على الاعيان الثابتة للممكنات في الحضرة العلمية عبارة عن انصباغ ظاهر الوجود باحكام
تلك الاعيان وتقيده بآثارها فبواسطة هذا التقيد والانصباغ يصير ظلا لمرتبة اطلاقه فالظل في الحقيقة هو عين ذي الظل لا فرق بينهما
الا بالتقيد والاطلاق ثم انه لا شك ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد كما ان الوجود نور وبياض فاذا انبسط النور الوجودي
على الاعيان في صورة الغيب المجهول فلابد ان يقع له امتزاج بالظلمة فيحصل له صلاحية ان يدرك لان النور المحض لا يتعلق به الادراك
ما لم يمتزج بظلمة ما وكذلك الظلمة الصرفة فانه لابد في الادراك من النور فالظل الوجودي المدرك لظهوره لابد له من ظلمة ما استشهد على ذلك بقوله
الا ترى الظلال المشهودة للكل يضرب الى السواد يشير الى الظلال بسوادها التي فيها اي في اعيان الممكنات من الخفاء والظلمة فان كل صورة
شهادية انما هي دليل على معنى غيبي وانما يضرب الظلال الى السواد لبعد المناسبة بينها اي بين الظلال وبين اشخاص من هي ظل له ثم بالغ
في ذلك وقال وان كان الشخص ابيض فظله بهذه المثابة اي يضرب الى السواد ثم استشهد على ان البعد يوجب ضربه الى السواد بقوله
الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر يظهر سوداء وانه قد يكون الجبال في اعيانها اي في حد انفسها على غير ما يدركها الحس من
اللونية التي هي السواد بان يكون في حد انفسها غير سود وليس ثم علة بالاستقراء لرؤية السواد الا البعد فما يوجبه البعد كسواد الجبال
وكزرقة السماء فهذا اي سواد الجبال وزرقة السماء ما انتجه البعد في الحس في الاجسام غير النيرة التي هي الجبال والسماء وغيرهما وكان الجبال
والسماء ليست نيرة فيوجب البعد فيها السواد او الزرقة كذلك اعيان الممكنات من حيث ثبوتها في الحضرة العلمية ليست نيرة فهي من قبيل
الاجسام المظلمة الغير النيرة فيورث البعد فيها ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج

وفهي وان اتصفت بالثبوت في الحضرة العلمية لكن لم يتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي نور يظهر ذات الشيء واحكامه وآثاره في
الخارج والاعيان الثابتة ما ظهرت في الخارج لا ذاتها ولا احكامها وآثارها فلم يكن متصفة بالوجود واذا لم يكن متصفة بالوجود كانت متصفة
بالعدم الذي هو الظلمة فلم يكن نيرة ولما قدر رضي الله عنه الاجسام التي تورث البعد فيها السواد او الزرقة بكونها غير نيرة نبههم منه ان البعد فيما يورث
شيئا آخر ام لا فقال فيري ان الاجسام النيرة بل وغير النيرة ايضا يعطي فيها البعد للحس صغرا بالنسبة الى ما هي عليه في نفس الامر فهذا اثر آخر للبعد
عام للاجسام كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر كميات منه من بعيد كما يعلم
بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين وربعا وثمن مرة وهي اي الشمس في الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا الذي ذكرنا
من الصغر في البعد ايضا كما كان السواد والزرقة من اثره فما يعلم من العالم الذي هو كالظل للحق الذي هو كذي الظل الا قدر ما يعلم من الظلال
المتعارفة المشهودة بالنسبة الى اشخاصها فكما يعلم من الظل المشهود كونه ممتدا من الشخص تابعا له في الوجود قائما به متشكلا باشكال اعضائه ذا
فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا من الحق سبحانه تابعا له في الوجود قائما به مشتملا على صور اسمائه وصفاته ويجهل من الحق عند معرفته بالعالم
على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان اي وجد ذلك الظل المشهود المتعارف عند معرفته بذلك الظل فكما يجهل من الشخص عند معرفته بالظل حقيقة
ذاته وكنه صفاته كذلك يجهل من الحق سبحانه عند معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته وافعاله فمن حيث اي الحق سبحانه من حيث هو اي العالم ظل له
سبحانه يعلم اي الحق ومن حيث ما يجهل ما في ذلك ذلك الظل الذي هو العالم من صورة شخص من امتد عنه وهي صورة الحقيقة المطلقة الذاتية
اللاتعينية يجهل من الحق فلذلك نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور الظلال مجهول لنا من وجه وهو وجه اطلاق
ذاته وعدم تناهي تجلياته ثم استشهد رضي الله عنه على ما ادعاه من كون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل ان كان
الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم كان المراد بالظل العالم كله لان ربه انما هو الاسم الجامع لجميع الاسماء وان كان الخطاب لكل احد فالمراد بالظل
ذلك الاحد الذي هو بعض اجزاء العالم ومظهر للاسم الذي ربه خاصة ولو شاء ربك لجعله اي الظل ساكنا اي يكون فيه اي في الحق بالقوة ولم
يتحرك عن القوة الى الفعل ولما كان المتوهم من قوله لجعله ساكنا احداث السكون له والمراد ابقاؤه على السكون الاصلي فسره بقوله يقول اي الحق
سبحانه لو شاء ما كان الحق ليتجلى للممكنات اي لاعيانها الثابتة في الحضرة العلمية حتى تظهر على تقدير ذلك التجلي الظل اي الاعيان الوجودية للممكنات
فيكون اي الظل على تقدير عدم التجلي كما بقي من الممكنات اي مثل الممكنات الباقية في العلم التي ما ظهر لها عين في الوجود فاللام في قوله ليتجلى لتاكيد
النفي وحتى يظهر غاية للتجلي ثم جعلنا الشمس عليه اي على الظل الذي هو اعيان الممكنات دليلا يدل عليه ويظهره للبصر والبصيرة علما وعيانا
وهو اي الشمس بلسان الاشارة اسمه النور الذي قلنا حيث قلنا ولكن باسمه النور وقع الادراك وهو عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره
في نفسه واظهاره بغيره في العلم او العين ويشهد له اي لكون الشمس دليلا يظهر الظل الحس فان الظلال المحسوسة لا يكون لها عين وجودي
بعدم النور فان في الظلمة المحضة لا يتحقق الظل ثم قبضناه اي الظل الذي هو العالم الينا قبضا يسيرا اي سهلا هينا بالنسبة الى مده وبسطه فان في
مده لا بد من اجتماع شرائط يكفي في قبضه انتفاء بعضها وانما قبضه اي الظل الذي هو العالم اليه اي الى الحق تعالى لانه ظله فمنه ظهر كما ان الظل من
الشخص يظهر واليه يرجع كما ان الظل الى الشخص يرجع واليه يرجع الامر كله فهو اي ما كان هو اي الظل الوجودي هو اي الوجود الحق لا غيره لانه
لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد والمقيد عين المطلق باعتبار الحقيقة وان كان غيره باعتبار التقييد فكل ما ندركه من العالم فهو وجود الحق الظاهر في
اعيان الممكنات وتقيده باحكامها وآثارها فسمي ظلا وعالما فمن حيث اي وكل ما ندركه من حيث هوية الحق ووحدتها واطلاقها من غير اعتبار

اختلاف

اختلاف الصور فيه اي في كل ما ندركه هو اعيان الممكنات فكما لا تزول عنه اي عن كل ما ندركه حال كونه متلبسا باختلاف الصور اسم الظل
كذلك لا يزول عنه حين تلبسه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق فان اطلاق هذين الاسمين على كل ما ندركه انما هو باعتبار
كونه ظلا لا باعتبار كونه عين ذي الظل فمن حيث احدية كونه ظلا اي فكل ما ندركه من حيث احدية ظليته بان لم يعتبر فيه اختلاف الصور
هو الحق فان ظليته انما هي بسبب اختلاف الصور فيه فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلية فصار واحدا احدا لا كثرة فيه فكان عين الحق
لانه اي الحق هو الواحد الاحد لا غيره او لان الظل من حيث احدية هو الواحد الاحد والواحد الاحد هو الحق لا غيره ومن حيث كثرة الصور فيه
هو العالم وسوى الحق والظل فتفطن وتحقق ما اوضحته لك واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم ما له وجود حقيقي فان الوجود الحقيقي هو الحق
سبحانه والعالم كثرة صور متوهمة فيه فوجوده وقيامه بالحق لا بنفسه كما يتوهم المحجوبون وهذا معنى الخيال اي خيل لك انه امر زائد على الوجود
الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق وليس كذلك في نفس الامر فان الوجود في نفس الامر واحد وهذا الوجود
الواحد باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار كثرته المتلبسة باحكام اعيان الممكنات وآثارها هو العالم وسوى الحق والظل
فمن تخيل ان للعالم وجودا مستقلا في نفسه مغايرا للوجود الحق فلا شك ان ذلك وهم وخيال لا حقيقة له وغير مطابق لما في نفس
الامر ثم انه رضي الله عنه اكد عدم قيام العالم بدون الحق بتشبيه العالم بالظل المحسوس والحق كالشخص فقال الا تراه اي الظل
الظل في الحس حال كونه متصلا بالشخص الذي امتد ذلك الظل عنه اي عن هذا الشخص يستحيل عليه اي على ذلك الظل الانفكاك عن
ذلك الاتصال بل عما اتصل به اعني الشخص لانه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته حقيقة او حكما فالشخص وان لم يكن ذات الظل حقيقة
فانه كالذات له في تقومه به وعدم تحققه بدونه ولما كان الظل الذي هو المشبه اعني العالم عين ذات شخصه الذي هو الحق سبحانه من
وجه او رد هذه العبارة للمبالغة فاعرف عينك اي عينك الثابتة فانها عبارة عن صورة معلومية ذات الحق متلبسة بشؤونها كلا او بعضا
واعرف من انت من حيث عينك الخارجية فانت من هذه الحيثية الا الوجود الحق منصبغا باحكام عينك الثابتة وآثارها واعرف
ما هويتك السارية في عينك الثابتة في الحضرة العلمية اولا وفي عينك الموجودة في الخارج ثانيا وما نسبتك الى الحق نسبة الظل الى الشخص
والمقيد الى المطلق وبما انت حق اي باي وجه انت حق فانت حق من حيث الحقيقة وبما انت عالم اي باي وجه انت عالم وسوى للحق
وغير له فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقيد والتعين وما شاكل هذه الالفاظ اي العالم والسوى والغير وجوز ان يكون قوله هذه
الالفاظ اشارة الى ما ذكرنا من هذه الالفاظ الثلاثة مع ما ذكر قبلها من قوله فاعرف عينك الى آخره وفي هذا العرفان والعلم تتفاضل
العلماء فعالم يعلم بعض هذه الامور كمن يشهد كثرة التعينات والتقيدات فقط فهو محجوب عن الحق المشاهد للعالم والخلق وكمن يشهد الوجود
الاحدي المتجلي في هذه الصور فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع واعلم يعلم كلها وهو من يشهد الحق في الخلق والخلق في الحق وهو كامل
الشهود في مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم الى الحق سبحانه نسبة الظل
الى الشخص فكان العالم باجزائه ظلا للحق سبحانه باسمائه فالحق بالنسبة الى ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره فيه ببعض من
اسمائه بصور ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء كلها كما عدا الانسان الكامل وبالنسبة الى ظل خاص آخر من اجزاء العالم له قابلية
ظهور الاسماء كلها كبير وكذلك الحق سبحانه بالنسبة الى بعض الظلال صاف كظهوره في عالم الارواح النفوس المجردة ظهورا نوريا وبالنسبة
الى بعضها اصفى كظهوره بصور العقول المجردة فان انصافه بحسب قلة الوسائط وكثرتها كالنور بالنسبة الى حجابه اي الحجب

صرافته نورية من الالوان والاشكال الزجاجية عن الناظر في الزجاج فقوله صغير وكبير اما مجرور صفة لظل خاص وخبر المبتدا وقوله
كالنور واما مرفوع على الخبرية وقوله كالنور خبر محذوف او صفة محذوف يتلون اى النور بلونه اى لون الزجاج وفي نفس الامر
لا لون له ولكن هكذا اسلونا لان الزجاجات راه على البار للمعقول اى نظنه وقوله ضرب مثال لحقيقتك يريكه فقوله ضرب مثال
منصوب على المصدرية ويجوز ان يكون منصوبا على الحالية ماولا باسم الفاعل اى ضارب مثال وعلى المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا
لقوله نراه اى اراناه الحق لضرب المثال ويجوز رفعه على ان يكون خبر مبتدا محذوف وجعل الضرب مع كونه مستعملا مع المثال
بمعنى النوع صرف عن الظاهر فان قلت اذا رايت النور متلونا بلونه الاخضر ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك
على صدق ما قلت الحس فانه هكذا يظهر في الحس البصري وان قلت ان النور ليس باخضر ولا ذى لون مطلقا لما اعطاه اى لاجل
علم او حكم اعطاه لك الدليل العقلي صدقت ايضا وشاهدك على صدق ما قلت النظر العقلي الصحيح فان النور من حيث صرافة اطلاقه
لا لون له فهذا النور المحكوم عليه بانه اخضر وليس باخضر بالاعتبارين نور ممتد عن ظل هو اى هذا الظل عين الزجاج وانما جعل الزجاج
ظلا لانه من اجزاء العالم الذى هو ظل للحق سبحانه فهو اى الزجاج ظل اى للحق لانه من اجزاء العالم نورى لصفائه بحيث لا يحجب
النور او النور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل للنور المطلق نورى لصفائه بالنسبة الى الاجسام الكثيفة المظلمة وعلى هذا
القياس الموجود المتعين المتقيد باحكام الاعيان الثابتة هو نور ممتد عن ظل هو عين الاعيان الثابتة فانه متقيد بحسب احكامها
فهو اى الظل الذى هو عين الاعيان الثابتة او الوجود المتقيد بحسب احكامه ظل نورى اما كون الاعيان ظلا فظاهر لكونها ظلا للشئون
الالهية في الحضرة العلمية واما كون الوجود المقيد ظلا فلكونه ممتدا اما عن الاعيان او عن الوجود المطلق كذلك اى كمثل الزجاج الذى
هو ظل نورى لا يحجب النور واوصافه المتحقق منا اى من بنى نوعنا بالحق فان المتحقق منا ايضا ظل نورى يظهر بصفائه صورة الحق
اى اسمائه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما يظهر في غيره ممن لا تحقق له بالحق اى من ظهوره في غيره فيكون ما مصدرية او يظهر صورة الحق اى اسمائه
فيه اكثر من اسماء او الاسماء التى تظهر في غيره فيكون ما موصوفة او موصولة فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية
وجوارحه الجسمانية بعلامات دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه وجوارحه قد اعطاه الشرع وفي بعض النسخ الشارع
اى اعطاه النبى صلى الله عليه وسلم الشارع الذى يخبر عن الحق في الحديث القدسى الوارد في قرب النوافل ولما ذكر ان الحق
سبحانه سمع العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه كان محل ان يتوهم انه فان معدوم بالكلية فانه ليس الا احدية جمع تلك القوى
والجوارح فاذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحق فلم يبق من العبد شيء دفعه بقوله ومع هذا الذى ذكرنا من كون الحق سمعه وبصره
وجميع قواه وجوارحه عين الظل الذى هو العبد المتحقق بالحق موجود فان الضمير في قوله سمعه وبصره يعود عليه فلو لم يكن له تعين وتميز
في الوجود كيف يعود عليه الضمير وغيره اى غير من يكون متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك اى بحيث يظهر صورة الحق فيه اكثر مما يظهر في
غيره فنسبة هذا العبد المتحقق بالحق الذى يكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الذين
لم يصلوا الى هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقى
في وجوده انما هو بالشخص فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا هكذا في النسخ المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ
مما تقول فيه سوى خيال فالوجود كله اى الموجودات الممكنة كلها خيال وهو مدركاتك في خيال وهو انت فان المدركات مرتبة لا محالة

في المدرك والوجود الحق الثابت المتحقق في نفسه المثبت المحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث
المحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسماؤه اذا اخذت اسماؤه لها مدلولان تعينان المدلول الواحد
عينه اى عين الحق وذاته وهو اى هذا المدلول الواحد عين المسمى والمدلول الآخر ما يدل عليه اى صفة تدل تلك الاسماء عليها تميز يفصل
الاسم الواحد عن هذا الاسم الآخر وتميز به عنه فاين الاسم الغفور من الاسم الظاهر والباطن واين الاسم الاول من الاسم الآخر
فقد بان لك انه بما هو كل اسم عين الاسم الآخر يعنى بأى شئ كل اسم عين الاسم الآخر وهو عين المسمى وذاته وبما هو غير الاسم الآخر يعنى وبأى
شئ كل اسم غير الاسم الآخر فهو الصفة التى بها يتميز كل اسم عن سائر الاسماء فبما هو عينه اى فكل اسم اعتبر بوجه هو اى ذلك الاسم بذلك
الوجه عينه اى عين الاسم الآخر هو الحق المحقق حقيقة وبما هو غيره اى بوجه ذلك الاسم غير الاسم الآخر هو الحق المتخيل حقيقة الذى كنا بصدده
لان الاسماء والذوات كلها ظلال للذات الالهية والظلالات خيالات ولها على تشخصها دلالات وهو عينها باعتبار الحقيقة وان
كانت غيرها باعتبار التعين فسبحان من لم يكن اى لم يوجد عليه دليل سوى نفسه بحسب الحقيقة وان كان غيره بحسب التعين ولا ثبت كونه
اى وجوده الا بعينه اى بذاته فما في الكون اى الوجود الحقيقى لوقوعه مقابلا للخيال الا ما دلت عليه الاحدية وعبر عنه بالاسم الاحد يعنى
الموجود الحقيقى بحسب نفس الامر انما هو الذات الاحدية التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة وعبر عنه
بالكثرة والكثير يعنى الموجود الخيالى الذى لا وجود له الا في الخيال انما هو الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية التى لمظاهرها وكان
رضى الله عنه اراد بالخيال مدارك اهل المراتب فانه لا وجود للكثرة الا فيها واذا قطع النظر عنها لا وجود الا للذات الاحدية فمن وقف
مع الكثرة الحقيقية او النسبية فان كان مع الكثرة الحقيقية كان واقفا مع عالم المشهود وان كان واقفا مع الكثرة النسبية كان
مع الاسماء الالهية المنبئة عن التصرف والتأثير ومع اسماء العالم المنبئة عن القبول والتأثر ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان واقفا
مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته التى هي الكثرة النسبية الاسمائية والحقيقة المظهرية واذا كانت ذاته غنية عن
العالمين فهو اى غناها عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسماء اليها اى عن الاسماء المنسوبة اليها الالهية كانت او كونية لان الاسماء
الكائنة لها اى لتلك الذات الغنية كما يدل عليها اى على الذات كذلك يدل على مسميات اخر اى على معان اخر داخلة في مفهومات تلك الاسماء
مغايرة للذات مع مغايرة بعضها لبعض بها يحصل التميز بينها تحقق ذلك المذكور من المسميات الاخر اثرها اى اثر الاسماء الذى هو العالم واحواله
وتحقق ذلك اى كون هذه المسميات مغايرة للذات اثرها اى اثر الاسماء فان الذات من حيث هي لا اثر لها واختلاف الاثار دل على مغايرة
هذه المسميات فتحقق هذه المسميات التى لا تحقق للاسماء الا بها لا يكون الا بالعالم فغناها عن العالم يستلزم غناها عن الاسماء وهذا هو المراد بكون
الغنى عن العالم عين الغنى عن الاسماء وما يدل على كون ذاته تعالى غنية عنها وعن الاسماء قوله تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التى
هي الغنى عن كل ما عداه وذلك من حيث عينه وذاته من غير اعتبار امر آخر الله الصمد من حيث استنادنا اليه في الوجود والكمالات
التابعة للوجود فان الصمد من يصمد اليه في الحوائج اى يقصد فاثبات الصمدية له سبحانه انما هو باعتبار استنادنا اليه واما باعتبار
احدية ذاته فهو غنى عن هذه الصفة ايضا لم يلد من حيث هويته ونحن اى نفى الوالدية عنه سبحانه انما هو بملاحظة هويته وهويتنا
فانه لما انتفت هوياتنا التى هي عن جرابة الكونية بالوالدية نزهت حضرة الاحدية فهذا النفى من حيث هو ونحن اى باعتبارهما جميعا
او الوالدية نسبة بين والد ومولود فاذا فرضت هنا انما يكون بين والد هو هويته وبين مولود هو نحن فنفيها انما يكون بملاحظتهما

معا او الوالدية والمولودية لايكونان الا بالمثلية فان المولود لابد ان يكون ولا مثلية بين هويته الواجبة وهويات الممكنة فنفي والدية
انما يكون بملاحظة هويته وهوياتنا معا وعلى هذه الوتيرة المولودية والكفاءة فلذلك قال ولم يولد كذلك اى من حيث هويته ونحن
ولم يكن له كفوا احد كذلك ايضا اى من حيث هويته ونحن فهذا المذكور في هذه السورة من الاحدية والصمدية ونفي الوالدية والمولودية
والكفاءة بل الوالدية والمولودية والكفاءة ايضا نعوت ان جعلنا النعت اعم من الصفات الالهية والكونية فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة
مطلقا بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت المفهومة من هذه السورة او مطلقا وعلى كل من التقديرين
فالمراد بها اما النعوت الالهية او الكونية او اعم فنحن نلد فنتصف بالوالدية ونحن نولد فنتصف بالمولودية وهو يتصف ايضا بهما فهما
من نعوته ونحن المسند اليه فهو المسند ولكن فينا وهو المسند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء بعضنا لبعض فهو المتصف بالكفاءة لكن فينا وهذا الواحد
من حيث احديته منزه عن هذه النعوت المعلومة عندنا فهو غني اى منزه عنها غير محتاج اليها باعتبار احديته وان كان متصفا بها من حيث ظهوره في
المراتب الكونية كما هو غني عنا واذا كان غنيا عنا وعنها كان غنيا عن الاسماء الالهية ايضا لانه ما يحوجنا الى اثبات تلك الاسماء الا الآثار التي
هي الاسماء الكونية والاعيان الخارجية وما الحق نسب بالتحتين اى بيان نسب الا هذه السورة سورة الاخلاص فان بيان نسبه
تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وفي ذلك اى في بيان نسبه نزلت هذه السورة
فان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك اى بين نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث نفى عنه الوالدية والمولودية
والكفاءة والاحدية احد من حيث الاسماء الالهية التي تطلب الكون حيا لي لها احدية الكثرة النسبية الاسمائية ويسمى مقام الجمع واحدية الجمع ذالوا احدية
ايضا واحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء احدية العين ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما يطلق عليه اى على كل منهما اسم الاحد لكن اطلاقه
على الثاني في الاكثر فاعلم ذلك مما اوجد الحق سبحانه الظلال المحسوسة الممتدة عن الاجسام الشاخصة وما جعلها ساجدة متذللة واقعة على وجه الارض
تحت اقدام تلك الاجسام الشاخصة متفيئة اى راجعة متقلصة الى الشخص من جهة الشمال اى شمال الشخص عند ارتفاع الشمس من جانب
اليمين ومتفيئة عن جهة اليمين عند ارتفاعها في جانب الشمال الا لتكون دلايل لك تستدل بها عليك اى على احوالك من
افتقارك اليه سبحانه في وجودك والكمالات التابعة لوجودك وتستدل بتفيئه يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا ويمينا على ان
اختلاف احوالك انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه في شئونه وعليه سبحانه اى على اسمائه وصفاته كيف الذاتي وكونه ما تفتقر اليه
من حيث اسمائه وصفاته وانما جعلها دلايل لتعرف بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود منصبغ باحكامها
وعينك الثابتة ظل لذاته المتلبسة بشئونه وما ينسبك اليه افتقارك اليه بالوجوه المذكورة افتقار الظل الى الشخص وما نسبته اليك
غناه عنك بذاته غنى الشخص عن الظل وافتقاره اليك في ظهور اسمائه وصفاته افتقار الشخص الى الظل في ظهوره في مرتبة اخرى حتى تعلم
من اين او من اى حقيقة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي اى بفقره في كل الامور من الوجود والصفات التابعة له الى الله وهذه الحقيقة
هي عدميته وامكانه في نفسه وبالفقر النسبي بافتقار بعضه اى بعض ما سوى الله الى بعض آخر ببعض الوجوه فان بعض ما سوى الله
قد يكون له مرتبة الشرطية او الاعداد لوجود بعض آخر ولكمالات تابعة بوجوده وحتى تعلم من اين او من اى حقيقة اتصف الحق سبحانه
بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين وهذه الحقيقة هي احديته الذاتية فان النسب الاسمائية مفتقرة الى متعلقاتها ومن اى حقيقة اتصف
العالم بالغنى اى يعني بعضه اى بعض العالم عن بعض آخر من وجه ما هو اى ليس هذا الوجه عين ما افتقر اى عين وجه افتقر البعض الاول

الى بعضه الآخر به اى بذلك الوجه كالماء مثلا فانه غني في تبرده عن الشمس مفتقر اليها في حرارته فجهة الغنى هو التبرد الطبيعي وجهة
الافتقار هي الحرارة الغريبة وجعل ما الاولى موصولة لا نافية بناء على ما هو في الفص الثاني من قوله وهو عالم من حيث هو جاهل خلاف الظاهر
ولما ذكر ان ما سوى الله وهو العالم مفتقر الى الله بالفقر الكلي ومفتقر بعضه الى بعض بالفقر النسبي نبه بقوله فان العالم كلا او جزءا
مفتقر الى الاسباب في وجوده وبقائه بلا شك افتقارا ذاتيا لامكانه في نفسه واعظم الاسباب له اى للعالم سببية الحق فان المؤثر
الحقيقي في الوجود انما هو الحق سبحانه وساير الاسباب مظاهر سببيته لا تاثير له في الحقيقة ولهذا سمي سبب الاسباب ولا سببية
للحق يفتقر العالم بوجه من الوجوه الا بالسببية ولا بغيرها والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اى عالم من العوالم كلا او جزءا اليه من عالم
مثله في كونه عالما او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من شئونه فقوله من عالم مثله او عين الحق بيان لكل اسم وهو اى كل
اسم يفتقر اليه العالم هو الله لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من حيث الحقيقة لا غيره وان كان غيره من حيث التعين وذلك
اى وكون كل اسم مفتقر اليه هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله حيث لم يجعل المفتقر اليه في الذكر الا الله خاصة
فلو كان بعض المفتقر اليهم غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر والله هو الغني في ذاته الحميد بصفاته التي يعطي بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم
ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض اى الى بعض فاسماؤنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه اسماء الله لانا من هذه الحيثية عينه فاسماؤنا اسماؤه واليه
الافتقار بحسب مقتضى الآية بلا شك فلو كان غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله فقط ولما لم يظهر من هذا الكلام الا كوننا عين الله من حيث كوننا
يفتقر الينا بعضنا اراد ان يثبت العينية مطلقا فقال واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة في نفس الامر ظله لا غيره اما اعياننا
الثابتة فلانها ظل للذات الالهية المتلبسة بشئونها واما اعياننا الخارجية فلانها ظل لاعياننا الثابتة وظل الظل ظل بالواسطة وظل الظل
عين ذي الظل فانه من مراتب تنزلاته فهو اى الله هويتنا من حيث الحقيقة لا هويتنا من حيث التعين وقد مهدنا لك السبيل في معرفة
عين كل شيء اجمالا فانظر في تفاصيل ما ورد عليك لتثبته في كل شيء على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فص حكمة
احدية في كلمة هودية لما انجر كلامه رضي الله عنه في آخر الحكمة اليوسفية الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية اردفها بالحكمة الهودية
الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوة قومه اليها استيفاء للاقسام ان لله احدية جمع بجميع الاسماء الصراط المستقيم اى الجامع لجميع
الطرق الواقعة لكل اسم ظاهر اى صراط الله او كون الله على الصراط المستقيم ظاهر مكشوف لبعض الخلائق كما يدل عليه غير خفي في العموم
اى ليس خفيا في عموم الخلائق بحيث لا يظهر على احد بل هو ظاهر على بعضهم فقوله في العموم قيد لخفاء المنفي لا للظهور ولا للنفي الخفاء ويجوز ان يكون
قيدا لهما ويكون المعنى على ان صراط الله ظاهر متحقق غير خفي بعدم التحقق في عموم الاسماء لان طرق الاسماء التي من جزئياته في كبير وصغير عينه
اى عينه العينية وهويته الذاتية سارية في كل كبير وصغير عينه اى عينه العينية وهويته الذاتية صورة او مرتبة وفي كل جهول بامور لعوزه قابلية
العلم بها وفي كل عليم بتلك الامور لوجدانه القابلية ولهذا اى لسريانه سبحانه في كل شيء وسعت رحمته التي هي الوجود الذي هو عينه
كل شيء من حقير وعظيم صورة او مرتبة ما من دابة من دب وتحرك بشعورها وارادتها الى غاية ما الا هو اى الحق بهويته العينية السارية في كل
آخذ بناصيتها يمشي بها الى غايتها ان ربي الذي يربي ويمشي بي على صراط مستقيم يوصل من يمشي عليه ومن يمشي به الماشي عليه الى غايته المطلوبة
فكل ماش يمشي على صراط ما فعلى صراط الرب المستقيم الذي يمشي به ربه عليه واذا كان على الصراط المستقيم الذي ربه عليه فهو غير مغضوب
عليه لربه لان احدا لا يغضب على من يفعل بمقتضى علمه وارادته ولكن عدم مغضوبيته انما يكون من هذا الوجه اى من حيث الرب الذي يمشي به

على صراط المستقيم واما من حيث الرب الذي يخالف ربه ويدعوه الى صراط مستقيم بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك ما هو ضال من هذا
الوجه وان كان من وجه آخر ضالا كما عرفته في الغضب ولما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد على الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه
كذلك الغضب الالهي المسبب عن الضلال ايضا عارض والمآل بعده الى الغضب العارض الى الرحمة التي وسعت كل شيء
وسبق الرحمة هي السابقة على الغضب كما قال سبحانه سبقت رحمتي غضبي ولما كان المبادي الدابة في فهم اهل الظاهر الحيوانات فقط
وذلك خلاف ما كوشف به العارفون قال وكل ما سوى الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة فانه يحكم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا يفقهون تسبيحهم فسر روح مدب على صراط يوصله الى غاية ما وما ثم اي فيما سوى الحق من مدب بنفسه وانما هو مدب بغيره الذي هو ربه
فهو يدب بحكم التبعية للذي اي بربه الذي هو يمشي على الصراط المستقيم وانما قلنا انه يمشي على الصراط فانه اي الصراط لا يكون صراطا الا لمن يمشي
عليه وقد اثبت الحق سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على لسان هود عليه السلام ان ربي على صراط مستقيم فينبغي ان يكون ماشيا عليه اذا دان
اي اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الخلق فقد دان اي اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الحق الذي اخذ بناصية الخلق ومشى بهم على
ذلك الصراط لان من يأخذ بناصية احد ويمشي به على صراط لا بد ان يمشي عليه فهو يدب بالاصالة ومن يمشي به يدب بالتبعية وان دان
اي اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشي على صراطها الا انقيادك لان كل ما يكون في مرتبة الجمع ليس يلزم
ان يظهر في مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون في مقام الفرق لا بد ان يكون في مرتبة الجمع فحقق اي اعتقد صدقا وصدقا في قولنا الواقع فيه
اي فيما ذكرناه ان انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق من غير عكس فقولي كله في اي شيء وقع هو الحق المطابق لما في نفس الامر فانه كما ذكر في
صدر الكتاب من مقام التقديس المنزه عن الاغراض والتلبيس فما في الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق بتسبيح الله سبحانه وليس
هذا النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه في آخر الباب الثاني عشر من فتوحاته فقد ورد ان المؤذن ليشهد له مدى
صوته من رطب ويابس والشرائع والنبوات مشحونة من هذا القبيل ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله
رؤية عين بلسان نطق تسمعه آذاننا وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان وما خلق تراه العين الا عينه وحقيقته حق
ظهر في صورة الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره والى الجهة الاخيرة اشار بقوله ولكن مودع فيه اي الحق
مودع في الخلق ابداع المطلق في المقيد لهذا اي للحق صورة اي صور الخلق حق بعضها جميع حقه وكذلك الصور جميع صورة كلاهما
كثمر وثمره ستر صورة الخلق بالحق والحق المودع فيه بالخلق واعلم ان العلوم الالهية اي الفائضة من الحضرة الالهية سواء كان
متعلقة بالحق او الخلق او المتعلقة بذات الله وصفاته وافعاله الذوقية اي الكشفية الوجدانية لا الكسبية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتعرية
الكاملة وتفريغ القلب بالكلية من جميع التعلقات الكونية والعوائق العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون
فترة ولا تقسم خاطر ولا تشتت عزيمة مختلفة باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها فان لكل منها علما بجهته سواء كانت روحانية او جسمانية
الا ترى ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون خبر منهما
راجعا الى العلوم كما هو الحق ويكون من الاجل لما القوى الحاصلة من اجل تلك العلوم ليكون وسيلة الى تحصيلها واذا كان راجعا الى
القوى كما في الوجه الاول فحق التركيب الحاصلة هي منها كما لا يخفى وجه مع كونها اي مع كون هذه القوى ترجع الى عين واحدة هي الذات
الاحدية فانها التي ظهرت بصورة تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي

يمشي بها فذكر ان هويته هي عين الجوارح والقوى المنطبعة فيها التي هي عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مع القوى المنطبعة فيها مختلفة
راجعة الى تلك الهوية الواحدة فالكل يرجع الى عين واحدة ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق يخصها ذلك العلم لا يحصل من غيرها
كادراك المبصرات للبصر والمسموعات للسمع ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما وتلك العلوم كلها حاصلة من عين واحدة هي الذات
الاحدية تختلف باختلاف الجوارح التي هي مظاهرها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها حقيقة واحدة تختلف باختلاف
القوى والجوارح وهذه العين الواحدة سواء كانت الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة تختلف في الطعم كالعذوبة والملوحة
باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروي شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروي شاربه بل يزيد عطشه وهو ماء في جميع الاحوال
لا يتغير عن حقيقته وان اختلف طعومه باختلاف البقاع كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى والجوارح الحاصلة
هي منها وهذه الحكمة التي هي شهود واحدية من هو آخذ بناصية كل دابة من علم الارجل اي يحصل بالسلوك وهو اي علم الارجل المشار اليه قوله تعالى
في الاكل الذي ابتنه لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم وهذه الاقامة انما تحقق بالقيام بتدبر
معانيها وفهمها وكشف حقايقها ودركها والعمل بمقتضاها وتوفيه حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها فلو اقاموا كذلك لاكلوا من فوقهم
اي تغذوا بالعلوم الالهية الفايضة عليهم والهم من جانب الحق سبحانه سواء كانت متعلقة بكيفية العمل اولا بواسطة النبي عليه السلام
او بالالهام قبل العمل ومن تحت ارجلهم اي بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوكهم قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم
فالاكل من فوقهم هو التغذي بالعلم المقدم على العمل والاكل من تحت ارجلهم هو التغذي بالعلوم التي اورثها العمل فان قلت اذا كان
الاكل من فوقهم التغذي بالعلم المقدم على العمل فكيف ترتب على اقامة الكتب الالهية فان هذه الاقامة هي العمل بمقتضاها قلنا لا نم اولا
ان اقامتها هي العمل بمقتضاها بل هي اعم من ان يكون بتدبر معانيها وكشف حقايقها او العمل بمقتضاها
ولئن سلمنا لكن ترتبها انما هو باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة على العمل وانما قلنا هذه الحكمة من علم الارجل فان الطريق الذي
هو الصراط هو المسلوك عليه والمشي فيه اي في ذلك الطريق والسعي ايضا اذا كان ذلك الطريق صوريا لا يكون الا بالارجل فشبهنا
السلوك المعنوي بالصوري واثبات الارجل للسالك المعنوي كالسالك الصوري فهذا العلم الحاصل من سلوكه المعنوي علم الارجل على سبيل
التشبيه فلا ينتج هذا الشهود اي شهود الاحدية في اخذ النواصي اي في كون النواصي ماخوذة بيد من هو على صراط مستقيم يعني لا ينتج في
ذلك الاخذ شهود وحدتها لاخذ الا هذا الفن الخاص يعني علم الارجل الذي هو من علوم الاذواق فان العلم الحاصل بالسلوك يفضي
الى شهود وحدة آخذ نواصي الخلايق والمتصرف فيهم فقوله هذا الشهود منصوب على المفعولية وهذا الفن مرفوع على الفاعلية وفي اخذ
النواصي متعلق بلا ينتج ولما ذكر ان الآخذ بالنواصي كلها والقايد لاصحابها انما هو الحق سبحانه اراد ان ينبه على انه كما لا قايد لهم الا آخذ
نواصيهم الا هو كذلك لا سايق لهم الا هو فهو القايد والسايق فذكر قوله تعالى ونسوق المجرمين وهم اي المجرمون هم الذين استحقوا
المقام الذي ساقهم الله تعالى اليه اي الى ذلك المقام بريح الدبور التي اهلكهم الله سبحانه عن نفوسهم بها اي بتلك الريح فهو يأخذ بنواصيهم
والريح تسوقهم اي هو سبحانه يسوقهم بالريح اسند الفعل الى السبب وسماها ريحا عين الاهواء التي كانوا عليها ظهرت بصورة ريح
الدبور لانها انشئت عن الجهة الخلفية التي لها الادبار الى جهنم وسماها جهنم وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه فانه لا بعد في الحقيقة اذ المقامات
والمواطن كلها مراتب ظهوره سبحانه فلا بعد الا على سبيل التوهم فلما ساقهم الله سبحانه بريح الدبور التي كانت صورة اهوائهم الى ذلك

الموطن يعني جهنم واخذ منهم الاسم للمشاهدة على السنين والاحقاب وخلصوا عن نفسهم وعرفوا ان لا منجى ولا ملجأ الا الله سبحانه
حصلوا في عين القرب ذلك كشف لهم ان البعد المسمى بجهنم ما كان الا توهما فزال البعد فزال مسمى جهنم الذي هو البعد الموهوم في حقهم لا ذاته
التي هي ذلك الموطن فعاد وانبعثهم القرب من جهة الاستحقاق يعني استحقاقهم المقام الذي ساقهم اليه وهو جهنم لانهم مجرمون
فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقي اللذيذ آخرا من جهة المنة من غير عمل منهم وانما اخذوه بما استحقته حقائقهم اي اعيانهم
الثابتة بعد اتصافهم بالوجود من اعمالهم بيان لما التي كانوا عليها مدة حيوتهم مما كانوا في السعي في اعمالهم على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم
بيد من له هذه الصفة يعني الاستقامة على الصراط فمشوا الى موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر والقسر فان ربهم الذي هو آخذ بنواصيهم
جرهم على ذلك المشي الى ان وصلوا الى عين القرب بزوال توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمين المعذبين استشهد عليه بقوله تعالى ونحن
اقرب اليه اي الى الميت في حكم ولكن لا تبصرون وانما هو اي الميت في بصر فانه مكشوف الغطاء فبصره حديد غير كليل فيبصر من هو اقرب
الاشياء اليه فما خص في نسبة القرب اليه تعالى ميتا عن ميت اي ما خص احدا في القرب مميزا اياه من شيء بل شمل ذلك القرب الكل كما قال
سبحانه في موضع آخر من غير تخصيص وهو قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فما خص انسانا بالقرب مميزا اياه من انسان آخر في ذلك
القرب فالقرب الالهي من العبد سعيدا كان او شقيا لا خفاء به في الاخبار الالهي فلا قرب اقرب من ان يكون هويته تعالى عين اعضاء العبد
وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى فهو اي العبد حق مشهود في خلق متوهم وهو الظل المتخيل الذي سبق فالخلق معقول لا يدرك
الا بالعقل والخيال بل لا وجود له الا بهما والحق محسوس مشهود عند المؤمنين واهل الكشف والوجود اي الوجدان وما عداهم من الصنفين
يعني اهل الكشف والوجود والمؤمنين لهم فهم على عكس ذلك فالحق عندهم معقول والخلق مشهود واراد بما عداهما المحجوبين كالحكماء والمتكلمين والفقهاء
وعامة الخلائق فهم اي علمهم بمنزلة الملح الاجاج لا يروي شاربه والطائفة الاولى الذين هم اهل الكشف والوجود والمؤمنون لهم علمهم
بمنزلة العذب الفرات السائغ لشاربه والنافع لصاحبه فالناس على قسمين من الناس من يمشي على طريق يعرفها انها هي الحق ويعرف غايتها
انها الحق ايضا فهي في حقه صراط مستقيم ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها انها الحق ولا يعرف غايتها ايضا انها الحق وهي عين الطريق
التي عرفها الصنف الآخر في كون كل منهما منتهيا الى الحق لا فرق بينهما الا بمعرفة السالكين عليهما وجهالتهم فالعارف يدعو الى الله على بصيرة يعرف
بها انه سبحانه هو الداعي والمدعو والطريق ويعرف ايضا انه غير مفقود في البداية فهو يعرف انه يدعوهم اسما على اسم اي اسم
وغير العارف يدعو الى الله على التقليد والجهالة فلا يعلم وحدة هذه الاشياء وكونها عين الحق ويظن انه مفقود في البداية والطريق
موجود في النهاية فهذا اي علم الكشف والشهود علم خاص يأتي اي يحصل من اسفل سافلين لان الارجل هي السفل من اعضاء الشخص واسفل منها
اي من الارجل ما تحتها وليس ما تحتها الا الطريق الذي يسلكه السالكون بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكه بها فيأتي علمهم الا من اسفل سافلين
فمن عرف الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان فيه اي في الحق جل وعلا يسلك ويسافر من عرف الحق فان سيره ليس الا في المعلومات
التي هي الآثار ثم الافعال ثم الاسماء والصفات وينتهي آخرا الى الذات فلا يكون سيره الا فيه تعالى اذ لا معلوم من تلك المعلومات الا هو
لانه مرآت ظهوره وهو لطيفها وهو عين السالك والمسافر في تلك المعلومات العالم بها درجة فلا عالم الا هو كما لا معلوم الا هو فمن انت فاعرف
حقيقتك اي هويتك الموجودة وطريقتك التي تسلكها تصل الى كمالك فكل واحدة منهما هي الحق لا غير فقد بان لك الامر على ما هو عليه على لسان الترجمان
الذي ترجم عن حقيقة الامر ان فهمت ما ذكر لك وذلك الترجمان نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اي بحديث النوافل وهو عليه السلم حيث قال

ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها او الشيخ رضي الله عنه حيث كشف هذه الحقايق فهو اي لسان الترجمان لسان حق اي لسان هو
حق كما ورد في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ولسانه فلا يفهمه الا من فهم على لفظ المصدر حق كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه
فان للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة فهو يحب بعض هذه النسب والوجوه لسان يترجم به عما يريد ويحب بعضها فهم اي قوة فاهمة يدرك
بها ما يترجم اللسان عنه ثم استشهد رضي الله عنه على كثرة نسبه واختلاف وجوهه بقوله الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارض
ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو سبحانه عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول بقوله بل هو ما استعجلتم به فاخبرهم بما هو اتم واعلى في
القرب فانه اذا امطرهم فذلك حظ الارض وسقي الحبة الملقاة فيها فلا بد ان يمضي عليها زمان طويل ومدة مديدة حتى يحصل نتيجته ويحصل منها
الغذاء الجسماني الذي هو من حظوظ انفسهم فلا يصلون الى نتيجة ذلك المطر كذا في النسخ المقروة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ ذلك
الظن اي ظن انه عارض ممطر الا عن بعد فقال سبحانه لهم مضربا عما قالوه بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم فتجلى في خيالهم اولا
بصورة العارض الممطر وفي حسهم ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر من ذلك كثرة نسبه واختلاف وجوهه فتجلى الحق سبحانه
الريح اشارة الى ما فيها من الراحة لهم اخرج روحانياتهم فان بهذه الريح اراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة اي الصعبة
والسدف اي الحجب المدلهمة اي المظلمة وفي هذه الريح عذاب اي امر يستعذبونه بحسب روحانياتهم اذا ذاقوه الا انهم يوجعهم في الحس
لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب والمهم مكان في هذه الريح الا مر اي الخير الذي توقعوه اليهم اقرب مما تخيلوه اي من الخير الذي تخيلوه
في العارض الممطر فدمرت اي اهلكت الريح بامر ربها الذي هو بعض من الاسماء الجلالية كالقهار والمنتقم وامثال ذلك فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم
وهي اي مساكنهم جثثهم التي عمرتها ارواحهم الحقية التي بواسطتها ربت الحق سبحانه ابدانهم او التي هي مظاهر الاسم الحق الذي له الثبات
والدوام فان الارواح لا يتطرق اليها فساد وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان كتعمير الملكة السموات
كما هو مذكور في الحديث وتعمير المصلين المساجد وتعمير المتهجدين الليل وما قيل في قوله عمرتها ارواحهم اشارة الى ان الارواح هي التي تعمر
الابدان وتكونها اولا في رحم الام ثم تدبرها في الخارج فهي موجودة قبل وجود الابدان لا يصح الا في الارواح الكلية التي هي للكل واما الارواح
الجزئية التي لسائر الناس فلا يوجد الا بعد حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه الحكماء في الارواح كما صرح بذلك الشيخ صدر الدين
القونوي في بعض رسائله فزالت حقية هذه النسب الخاصة اي ربوبيتها فيكون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم التي تخص كل واحد منها بدن
آخر والتعبير عنها بالنسب اما بناء على انها حاصلة من نسبة الروح الكلي الى الابدان او على ان لها نسبة التدبير والتصرف الى ابدانهم فعبر عنها
بالنسبة توسعا وتجوزا او يمكن ان يراد بالنسب تعلقاتها بالابدان في التدبير والتصرف وحقيتها ثبوتها وبقائها فبقيت على هياكلهم بعد ذلك
الحيوة الحيوة الخاصة بهم اي بهياكلهم الناشئة من تجلي الحق سبحانه عليهم بالاسم الحي الساري في الكل فان للابدان الحيوانات نوعين من الحيوة
احدهما الحيوة الحاصلة لها بواسطة تعلق الارواح بها وثانيهما الحيوة اللازمة لها لسريان الوجود الحق بجميع صفاته كالحيوة والعلم وغيرهما في
كل موجود فاذا انقطعت علاقة الارواح عن الابدان زالت الحيوة الاولى وبقيت الثانية الخاصة بها اي الحاصلة لها من غير توسط
امر مغاير لها وهذه الحيوة الخاصة هي التي ينطق بها الجلود والايدي والارجل كما وقع في الكلام الالهي وعذبات الاسواط والافخاذ كما ورد
في الحديث النبوي وقد ورد النص الالهي اما من مقام الجمع الالهي او الفرق النبوي كما ذكرنا بهذا الذي ذكرنا كله الا انه تعالى وصف نفسه
على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالغيرة حيث قال ان سعدا لغيور وانا اغير من سعد والله اغير مني ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن

وليس الفحش اى الفاحش الا ما ظهر اى ليس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره. ولما كان هذا الحكم بحسب الظاهر منافيا
لما وقع فى الكلام الالهى حيث قال حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن دفعه بقوله واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر ذلك الفاحش
الباطن له فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره. لا باعتبار بطونه فليس الفحش الا ما ظهر فلما حرم الله سبحانه الفواحش اى منع ان تعرف
حقيقة ما ذكرناه. وهى اى حقيقة ما ذكرناه انه اى الله سبحانه عين الاشياء من حيث الحقيقة فسترها اى تلك الحقيقة الواجب سترها عن
المحجوبين بالغيرة اى بسر الغيرية وهو اى الغيرة والتذكير باعتبار الخبر انت اى انانيتك اذا اعتبرتها ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها
ونظرت اليها بعين الفنا كما هى عليه فى نفس الامر فلا غيرة ولا غيرية من الغير اى الحكم على الغيرة بانها انت هو باعتبار انها ماخوذة
فى الغير فانك من حيث انانيتك مغاير له سبحانه فالغير اى الذى هو غير الحق منا نظره وكذلك الاشياء الاخر مع مغايرة بعضها
لبعض مغاير للوجود الحق لقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع اى سمع زيد منا عين الحق وهكذا ما بقى من
القوى والاعضاء فهو مضاف الى زيد وامثاله عند الغير الذى هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد عرف الحق على ما هو عليه من انه
عين الاشياء فيتفاضل الناس فى هذه المعرفة وتميزت المراتب اى مراتبهم فيها فبان الفاضل الذى له فضل على ما سواه لفضيلة المعرفة من
المفضول وبان المفضول لعدمها عن الفاضل واعلم انه لما اطلعنى الحق سبحانه واشهدنى اعيان رسله فى البرزخ المثالى وانبيائه
كلهم البشريين قيده به ليخرج رسل الملائكة وقيل لان كل ظاهر منبئ عن باطن فهو نبى بهذا الاعتبار عند العارفين وقيل لان لكل نوع عندهم
نبيا هو واسطة بينه وبين الحق سبحانه كما اشار اليه قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم من آدم الى محمد
صلوات الله عليهم اجمعين فى مشهد حصل لى التشهد فيه اقمت باقامة الحق ايانى فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين وخمسمائة
ما كلمنى احد من تلك الطائفة الا هود عليه السلم وكانه كان ذلك لمناسبة مشربه وذوقه رضى الله عنه فانه اى هودا عليه السلم اخبرنى
بسبب جمعيتهم قيل كان سبب جمعيتهم تهنئته قدس سره بانه خاتم الولاية المحمدية وقيل كان سببها ازالة مقام النقطة ويخدش الوجه
الاخيران كلامه فى مواضع من كتبه كالفتوحات وغيره يدل على انه من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من الافراد انما هو فى وقت تصنيفه
تلك الكتب وكونه من الاقطاب انما هو فى وقت تصنيفه تلك الكتب وكونه من الاقطاب انما هو فى وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه
آخر مصنفاته ورايته اى هودا عليه السلم رجلا ضخما من الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلى
على كشفه لها من القرآن قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم واى بشارة للخلق اعظم من هذه المقالة
ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه فى القرآن ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به عن الحق بانه
عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو عين الحواس والاعضاء الظاهرة والقوى الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية
المطلقة اقرب الى الله سبحانه من تلك الحواس والاعضاء الجسمانية فاكتفى النبى صلى الله عليه وسلم بذكر الابعد المحدود اى المعلوم حده
وحقيقته عن الاقرب المجهول الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى ان يكون عين الاقرب فتمم الحق لنا عن نبيه
هود مقالته لقومه بشرى لنا معمول له لقوله تمم وتمم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته اى مقالة الله التى ترجم بها عن
هود عليه السلم بشرى ايضا لنا فكمل العلم بها فى صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون اى الساترون
تلك الآيات بالجحود والانكار فانهم يسترونها اى تلك الآيات وان عرفوها حسدا منهم على من نظر فيه تلك الآيات ونفاسة اى ضنة

وبخلا على غيرهم رحمة الله وعناية ان يعطى غيرهم ما لم يعطهم وظلما على تلك الآيات وعلى من اتى بها وعلى انفسهم ايضا وما راينا قط
عن عند الله فى حقه تعالى فى آية انزلها من مقام الجمع الالهى او اخبار عنه تعالى او صلت الينا عن مقام الفرق النبوى فيما يرجع اليه
اى فى بيان معنى يرجع اليه وتتصف هويته الا جعلنا بالتحديد والتقييد تنزيها كان ما يرجع اليه من الصفات العماء الذى ما فوقه هواء
ولا تحته هواء وكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق فالعماء لغة السحاب الرقيق الحائل بين نور الشمس قليلا واصطلاحا التعين الجامع
لجميع التعينات على سبيل الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم انه ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا فهذا تحديد
ايضا ثم ذكر انه فى السماء وانه فى الارض كما قال تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فهذا تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا
الى ان اخبرنا انه عيننا ونحن محدودون فما وصف نفسه فى الصور المذكورة الا بالحد وقوله ليس كمثله شئ الذى هو بالغ فى التنزيه
حد ايضا ان كان الكاف زائدة لغير الصفة فيكون المعنى ليس مثله شئ فقد تميز عن الاشياء المحدودة ومن تميز عن المحدود فهو محدود
بكونه ليس عين المحدود فالاطلاق عن التقييد تقييد بالاطلاق والمطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم وان جعلنا الكاف
للصفة فقد حددناه لان فى نفى مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد وان اخذنا قوله تعالى ليس كمثله شئ على نفى المثل مطلقا سواء كانت
الكاف زائدة وهو ظاهر او غير زائدة على سبيل الكناية كما فى قولنا مثلك لا تبخل تحققنا اى علمنا حقيقة بالمفهوم وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء
اما بالمفهوم فلانه اذا نفى عن الاشياء مثليته نفهم منه بالمفهوم المخالف عينيته واما بالاخبار الصحيح فلقوله كنت سمعه وبصره الحديث والاشياء
كلها محدودة وان اختلفت حدودها فهو اى الحق سبحانه محدود بحد كل محدود فما يحد شئ الا وهو اى ما يحد به ذلك الشئ حد للحق سبحانه
فهو اى الحق سبحانه هو السارى بهويته الغيبية المطلقة فى مسمى المخلوقات المسبوقة بالمدة والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشئ منهما
سريان المطلق فى المقيد ولو لم يكن الامر اى امر سريانه كذلك اى بحيث يعم الكل ما صح الوجود اى وجود حقيقة من الحقائق لان وجود الحقائق
لا يكون الا بسريانه فيها فهو اى الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس الوجود الا ما يتحقق الحقائق بسريانه فيها واذا كان عين الوجود
فهو على كل شئ حفيظ يحفظه عن الانعدام بذاته اى حفظه للاشياء مقتضى ذاته ولا يؤوده اى لا يثقله ولا يتعبه حفظ شئ اذ مقتضى ذات
الشئ لا يثقله فلما كانت الاشياء صورته اذ المقيد صورة للمطلق فحفظه للاشياء كلها عن ان ينعدم بظهوره بصورها حفظه لصورته
عن ان يكون الشئ غير صورته فانه لما لم يكن الظاهر بصور الاشياء الا هو فلا محالة لا يكون الاشياء غير صورته فحفظه للاشياء
على الوجه الذى يستلزم حفظه لها عن ان يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظ لها عن ان يكون غير صورته ولا يصح الا هذا
اى الا ان لا يكون الشئ غير صورته ولما كان المقيد صورة للمطلق والصورة من حيث الحقيقة عين ذى الصورة ومن حيث التعين غيره
فهو الشاهد من الشاهد الذى هو بعض من صوره وهو المشهود من المشهود الذى هو بعض آخر من صوره واذا كان كل شئ صورته فالعالم
بجميع اجزائه صورته وهو اى الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو اى العالم مع الروح المدبر له الانسان الكبير فهو اى الحق سبحانه
الكون كله اى الموجودات كلها لانها صورته والصورة عين ذى الصورة بوجه وهو الواحد الذى قام كونى بكونه اى وجودى بوجوده
لظهوره بصورتى فانا قائم موجود به وهو ظاهر بى فلهذا اى لقيام وجودى بوجوده ولظهور وجوده بى قلت يغتذى اى يتغذى
بى من حيث الظهور فظهوره يتحقق بى وقيامى به يتحقق المغتذى ويقيم بالغذاء وفى بعض النسخ واذا قلت يغتذى فهو شرط وجزاؤه قوله فوجوده
غذاؤه به اى بالحق سبحانه نحن نغتذى اى نتغذى فكما هو يتغذى بنا كذلك نحن نتغذى به لكن فى الوجود والبقاء فيه الوجود والبقاء

كوجود المعتدى بالغذاء واذا كانت الاشياء كلها عينه من حيث الحقيقة منه ان نظرت بوجه اى بوجه الاطلاق والجمعية نعوذ بك كما قال
صلى الله عليه وسلم واعوذ بك منك ولهذا الكرب اى كرب اندراج الكون كله في الحق سبحانه كما فهم من قوله وهو الكون كله تنفس اى
تجلى لاظهار ما فى الباطن من اعيان العالم فنسب الحق سبحانه النفس الى الاسم الرحمن على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم حيث قال انى
اجد نفس الرحمن من قبل اليمن وانما نسب النفس الى الاسم الرحمن لا الى غيره من الاسماء لانه اى الحق سبحانه رحم به اى بالرحمن ما طلبته
النسب اى الاسماء الالهية من ايجاد صور العالم بعين صورة الموجده لان متعلق الرحمة التى هى الوجود المنبسط على الماهيات انما هو الصور
الموجدة التى قلنا هى اى صور العالم ظاهر الحق اذ هو اى الحق الظاهر وهو اى الحق باطنها اى باطن تلك الصور اذ هو اى الحق الباطن
فظاهرية الحق انما هى باعتبار ظهوره بصور العالم وباطنيته باعتبار بطونه فيها وهو الاول اذ كان هو ولا هى اى كان الحق ولم يكن صور
العالم كما قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه فهو متقدم عليها وهذا التقدم هو المراد بالاولية وهو سبحانه الآخر اذ كان عينها اى
عين صور العالم عند ظهورها ولها التأخر فهو باعتبار ظهوره بها له الآخرية فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول هذا باعتبار
التنزل من الحق الى الخلق واما باعتبار الترقى من الخلق الى الحق فالآخر عين الباطن والظاهر عين الاول وهو بكل شئ عليم لانه
بنفسه عليم وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم فلما اوجد الحق سبحانه الصور التى هى العالم روحانية كانت او جسمانية فى النفس الرحمانى
الذى هو هيولى العالم كله روحانية وجسمانية كما ان النفس الانسانى هيولى لصور الحروف والكلمات والكلام وظهر سلطان النسب المعبر
عنها بالاسماء لوجود محال تصرفاتها صح النسب الالهى للعالم اى انتساب العالم الى الحق سبحانه بانه مخلوق ومربوب له فانتسبوا اى
العالم اليه تعالى فقال تعالى يوم القيمة اليوم اضع نسبكم وارفع نسبى اى اخذ عنكم انتسابكم اى انتساب ذواتكم وصفاتكم وافعالكم الى انفسكم
واردكم الى انتسابكم الى فتردون ذواتكم عين ذاتى وصفاتكم عين صفاتى وافعالكم عين افعالى ولا تنسبونها الا الى اين المتقون اى
الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم حيث تحققوا بفناء انياتهم وحقايقهم فكيف بفناء صفاتهم وافعالهم فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم
العلمية والعينية الظاهرة اما ظهور العينية فبالنسبة الى الصور العلمية واما ظهور الصور العلمية فبالنسبة الى ما هى صورها وهو الشؤون
الذاتية وانما كان الحق ظاهرهم لانه وقاية لهم والوقاية ظاهر من يتستر بها وهو باطنها فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة والمراد
بصورهم الظاهرة ما يعم القوى الظاهرة والباطنة بل الاعيان الثابتة فانها وان كانت مغيبة الى ظاهره وباطنه فكلها صور ظاهرة
بالنسبة الى اعيانهم الثابتة التى هى ايضا ظاهرة بالنسبة الى الاسماء الالهية وهى بالنسبة الى غيب الذات المجهول النعت وهم اى المتقون
بالمعنى المذكور حيث عرفوا فنائهم الاصلى فكان الحق وجوداتهم الظاهرة واعيانهم الباطنة لفناء انياتهم وحقايقهم فكيف بصفاتهم وافعالهم
فهم الشاهدون لهذه المشاهدون بحاله بعينه فهم اعظم الناس قدرا واحقهم وجودا وقربا واقواهم صفة وفعلا وفى النسخ المقروءة
على الشيخ رضى الله عنه وهو اعظم الناس بافراد الضمير حملا على المعنى اى المتقى المحسوس المشهود لا بقواه الباطنة فيها اذ هوية
الحق التى يكون العبد بصورته وقاية لها هى قوى العبد الباطنة فكيف يكون العبد بقواه الباطنة التى هى عين هوية الحق وقاية لها
فجعل مسمى العبد بصورته المشهودة وقاية لمسمى الحق الذى هو عين قوى العبد الباطنة وكل واحد من هذا الاتخاذ والجعل انما اعتبر اذا كان
مبنيين على الشهود اى المشاهدة والكشف لا على الاستدلال والتقليد حتى يتميز العالم بالعلم الشهودى من غير العالم على هذا الوجه فغير العالم
يشمل المستدل والمقلد كليهما قل هل يستوى الذين يعلمون الامر على ما هو عليه علما شهوديا والذين لا يعلمون الامر كذلك انما يتذكر بامثال

هذه العلوم اولوا الالباب المركوزة هذه العلوم وامثالها فى اصل فطرتهم وهم الناظرون بعين الكشف والمشاهدة بعد تصفية قلوبهم
وتخليتها بالكلية عن الصور الكونية فى لب الشئ الذى هو المطلوب من ذلك الشئ وهو الاسم الالهى الذى يكون المقصود من وجود
ذلك الشئ مظهريته فما سبق مقصر فى هذه القضية مجد افيها بل لم يلحقه كذلك لا يماثل اجير يعمل للاجرة عبدا يعمل للعبودية فان الاجير
عبد اجرته ينصرف من باب المستاجر عند وصولها والعبد ملازم لباب سيده غير منصرف عنه على حال اصلا فكذلك من يعبد الحق
لمحض العبودية ليس كمن يعبده للفوز بالجنة او للنجاة من النار واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه وهو وجه كون العبد ظاهر الحق
فقل فى الكون اى الموجودات الكائنة ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار كون الخلق ظاهرا والحق باطنا وان شئت قلت
هو الحق باعتبار كون الحق ظاهرا والخلق باطنا وان شئت قلت هو الحق الخلق بالاعتبارين وان شئت قلت لا حق من كل وجه
لانه باحد الوجهين خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك لعدم التميز بين الوجهين فقد بانت
اى ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة تعينك بحسب استعدادك وسلوكك المراتب فان كنت فى مرتبة قرب النوافل
قلت هو الخلق وان كنت فى مرتبة قرب الفرايض قلت هو الحق الخلق وان كنت فى مرتبة قرب الفرايض هو الحق وان كنت التحقق والتميز
بين المراتب الالهية والخلقية قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وان كنت فى مرتبة العجز وعدم التميز قلت بالحيرة ثم انه
رضى الله عنه اكد ما يصدد بيانه من ان كل ما ورد من عند الله فما يرجع اليه انما ورد بالتحديد بقوله ولولا التحديد واتفاق نفس
الامر بما اخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور بانخلاعه عن صورة وتلبسه باخرى كما جاء فى الحديث الصحيح ان الحق تعالى
تجلى يوم القيمة للخلق فى صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى فى صور عقايدهم فيسجدون له ولا وصفوا الرسل
الحق بخلع الصور عن نفسه بان يخلع عن الصور كلها فتحدد بتقيده بانخلاعه عنها واذا كان الحق سبحانه ظاهرا فى كل محدود ومشاهدا فى كل
مشهود فلا تنظر العين اى عين البصر والبصيرة فى المظاهر الصورية والمجالى المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع الحكم الواقع من كل حاكم
بحكم على تلك المظاهر والمجالى باى حكم كان الا عليه لانه هو الظاهر فيها والظاهر عين المظهر من وجه فنحن عبيد له وقايمون به حال كوننا
ما سورين فى يديه يتصرف فينا كما يشاء وفى كل حال يحولنا الينا فانا حاضرون لديه لا ننفك عنه ولا ننفك عنه كما قال تعالى وهو معكم
اينما كنتم ولهذا اى لاختلاف ظهوراته وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يعرف منها وكذلك نراه فيما
نراه من المظاهر المنزهة ونوصف بما نراه عنه تلك المظاهر فى مظاهر آخر او نقول معناه ينكر فى بعض المظاهر بان يكون ذلك البعض
ممن ينكره ويعرف فى بعضها بان ذلك البعض ممن عرفوه وكذلك نراه فى بعض المظاهر اذا كان من القائلين او نقول معناه ينكر اذا كان
متجليا فى غير صورة معتقد المتجلى له ويعرف اذا كان على صورة معتقده وينزه اذا كان اعتقاده التنزيه ويوصف اذا كان
اعتقاده التشبيه فمن راى الحق رؤية مشبهة منه اى من الحق بان يكون الرائى هو الحق فيه اى فى الحق بان يكون المجلى ايضا الحق
سبحانه بعينه اى بعين الحق بان يكون آلة الرؤية عين الحق لا عين نفسه فذلك الرائى هو العارف الذى يعرف الحق بجميع اعتباراته
ولا يكون شئ من الاشياء حجابا عليه ومن راى الحق منه فيه لكن بعين نفسه لا بعين الحق فذلك غير العارف الذى يعرف الحق
بجميع اعتباراته فانه وان كان عارفا بان الرائى والمجلى هو الحق لكنه لم يعرف ان عينه عين عين الحق بل توهمها غيرها وتخيل انه
راه بذلك الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف يعلم ان الحق لا يراه الا عينه ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه

في الآخرة بعين نفسه لا بعين الحق فذلك الجاهل فانه ما رآه في هذه النشأة وما اسفرت رؤيته في الآخرة على ما هو الامر عليه في نفسه فان رؤيته
في الآخرة يكون بعين الحق لا بعين الرائي وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اي بتلك العقيدة اليه سبحانه اذا رجع اليه
دنيا وآخرة ويطلبه فيها اي في تلك العقيدة اذا طلبه فاذا تجلى له الحق فيها اي في صورة عقيدته عرفه انه ربه واقر به وان تجلى له في غيرها
اي بينه في غير صورة عقيدته عرفه انه ربه واقر به وان تجلى له في غيرها اي في غير صورة عقيدته نكره ولم يعرفه وتعوذ منه ان يعتقده ربه واساء
الادب عليه في نفس الامر بنفي كونه ربه فانه من بعض تجلياته وهو عند نفسه انه تادب معه حيث نفى عنه ما لا يليق به في زعمه ولا يعتقد
في المحجوبين الحق الا ما جعل اي الا المجعول في نفسه وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالالوهية الا الصور الاعتقادية
المجعولة في انفسهم التي جزموا بها واعتقدوا حقيتها وبطلان ما يغايرها فالاله في الاعتقادات المنطوية على عقد العقود وهي اعتقادات
المحجوبين لا يكون الا بالجعل فما راوا حين راوا الالهة الا نفوسهم وما جعلوا فيها من الصور الاعتقادية التي توهموا ان الالهة عليها فهذه الصور
الاعتقادية وان كانت كالاصنام المتخذة آلهة في الجعل والنحت لكن الحق سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها روح الحياة فيرحم العابدين لها
بسبب صحة معاملاتهم معها على ما امروا به مع الحق الظاهر في تلك الصور الغير المحصورة فيها فانظر مراتب الناس في العلم بالله في هذه النشأة
هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة فمن اعتقده منحصرا في صورة مخصوصة لا يراه يوم القيمة الا فيها ومن لم يقيده بصورة مخصوصة واعتقد انه المتجلي
في كل الصور لا غير فهو في كل صورة يراه وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اي لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية وذلك السبب
المعلم به هو رجوع كل واحد الى صورة معتقدة فمن كان من صورة معتقدة مقيدة لا يرى الحق الا فيها ومن لم يكن صورة معتقدة مقيدة
بل مطلقة يراه في كل صورة فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه فيما كفرت به بل يفوتك
العلم بالامر على ما هو عليه فانه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما سواه بل هو شامل للكل ظاهر في الجميع من غير تقييد فكن في نفسك هيولى
قابلة لصور المعتقدات كلها واقبل كل صورة ترد عليك واعتقدها لبعض مجاليه وهو غير منحصر فيها فان الاله الحق تعالى اوسع
واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا مميزا اياه عن اين آخر وما ذكر ان ثم
اي في الاين الاول مثلا وجه الله دون الاين الآخر ووجه الشيء حقيقته فيكون حقيقة الحق سبحانه متجلية في كل اين وظاهرة
في كل عين فنبه بهذا الذي ذكر قلوب العارفين على شمول وجهه المطلق كل اين وعين لئلا يشغلهم العوارض في الحيوة الدنيا
عن استحضار مثل هذا الوجه المطلق الغير المقيد باين دون اين بل يستحضرونه في كل ما يرد عليهم من عوارض الحيوة الدنيا فيحظون
بالعلم الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه بقوله عقد الخلائق في الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه
فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض فيستحضره في ذلك النفس واذا لم يدر في اي نفس يقبض ولم يستوعب استحضاره جميع الانفاس
فقد يقبض بعضهم في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على صفة حضور وشهود فان الاول يحشر وجهه الى غير الحق سبحانه
فيتحقق البعد والطرد والثاني يحشر وجهه الى الحق سبحانه مشاهدا اياه فيسعد بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى ثم ان
العبد الكامل مع علمه بهذا اي بعدم انحصار الحق في اينية خاصة وجهة معينة يلزم اي يلازم في الصورة الظاهرة الحسية البدنية
لا في الصورة الباطنة القلبية الروحية وفي الحالة المقيدة المخصوصة التي هي حال الصلوة التوجه بالصلوة الى شطر المسجد الحرام
انقيادا للامر الحق سبحانه واتباعا للشريعة النبوية صلى الله عليه وسلم ويعتقد ان الله في قبلته حال صلوته غير منحصر فيها وهي اي

قبلته بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة من قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اي من تلك المراتب ففيه
اي في شطر المسجد الحرام وجه الله وحقيقته لكنه غير منحصر فيه كما اشار اليه بقوله ولكن لا تقل هو ههنا اي في شطر المسجد الحرام فقط وما احسن
ما قيل لا تقل دارها بشرقي نجد كل نجد للعامرية دار فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار بل قف عند ما ادركت من كتابه سبحانه
ولا تجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك الزم الادب باطنا في عدم حصر الوجه في تلك الاينية
اي خاصة اي الجهة المنسوبة الى الاين المسؤول عنها بأين التي هي شطر المسجد الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هي اي
تلك الاينية الخاصة من جملة اينيات ما تولى متول اليها اي من جملة اينيات وجهات تولى متول اليها فحق اينيات بالتنوين والنصب
ما زايده فقد بان اي ظهر لك عن الله بهذه الآية انه في اينية كل وجهة يتوجه اليها وما ثمة اي عند التوجه الى اينية كل وجهة الا الاعتقاد
اي اعتقادات ان ثمة وجه الله فان تلك الاينية ان كانت اينية معنوية فالتولي اليها عين اعتقاد ان وجه الله فيها وان كانت
صورية فالتولي اليها صورة لا يكون الا بعد اعتقاد ان فيها وجه الله فالاعتقاد الذي هو التولي المعنوي لازم على كل تقدير بخلاف
التولي الصوري فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الاينية المتوجه اليها من الجهات المعنوية
فليس عند التولي الى الاينيات على وجه العموم واللزوم الا اعتقادات فالاعتقاد ايضا تول فكل ما يعتقده المعتقدون يكون من
الاينيات التي اخبرنا الله سبحانه بان ثمة وجه الله فالكل من المعتقدين اي اعتقاد كان مصيب في اعتقاده لان معتقده ما يتولى
اليه متول وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه فكل من المعتقدين في الله اي اعتقاد كان مرضي عند ربه وان
شقي زمانا ما في الدار الآخرة فان الشقاوة في بعض الازمنة لا تنافي السعادة المطلقة فقد مرض فانه قد مرض وتالم اهل العناية
ولا شك ان كل واحد من المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء اهل حق في الحيوة الدنيا قوله في الحيوة الدنيا متعلق
بقوله مرض وتالم فمن عباد الله من تدركهم الآلام في الحيوة الاخرى في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين
كشفوا الامر اي امر دار جهنم على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم لا يتجاوز الى اهل الجنة وذلك النعيم الخاص اما بكون
بفقد الم كانوا يجدونه اولا فارتفع عنهم آخرا فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم وخلاصهم عنه او يكون نعيم وجودي مستقل
زايد على الراحة والخلاص من الالم كنعيم اهل الجنان في الجنان فان نعيمهم ليس مجرد خلاصهم عن الم العذاب بل امور زايدة عليه
كما اخبرت به الشريعة الحقة والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل فص حكمة فاتحية في كلمة صالحية لما فتح الله سبحانه
باسمه الفتاح الذي هو من جملة مفاتيح الغيب على صالح عليه السلام باب الاعجاز الفاتح على بعض امته طريق السعادة حين
آمنوا به وعلى بعضهم طريق الشقاوة حيث كذبوه بانفلاق الجبل وعين ايضا الشيخ في حكمته ان فتح باب الايجاد مبني على الفردية
وصف حكمته بالفتوحية فالفتوح ان كان جمع فتح فجمعيته مشعرة بان في تلك المعجزة فتحا على فتح كما وقع الايماء اليه وان كان
مفردا فمع اشعاره بالفتح ينبئ عن كونها مما لم يتوقع مثلها وفي كثير من النسخ فاتحية بدل فتوحية وهي انسب لفظا ولما كان بعض
الركاب فقال من الآيات اي من جملة الآيات والمعجزات آيات الركاب اي المعجزات المتعلقة بالركاب فان ذوات
الركايب ليست معجزات فان نفس ناقة صالح مثلا ليست بمعجزة بل المعجزة انما هي انفلاق الجبل عنها او المراد بها الركايب
المعجزة فان من الركايب ما هي معجزة وما ليست بمعجزة والمعدود من جملة المعجزات انما هو الركايب المعجزة منها لا مطلقا ولا يبعد ان تجعل

الركاب اشارة الى ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانية فان الابدان ركايب للنفوس الناطقة وفي كل منها آيات وعلامات تدل
على مراتب استعدادات السالكين وعلى تفاوت ما يفيض عليهم بحسب الاستعدادات من الاسماء الالهية وذلك اي كون بعض
الآيات الركايب لاختلاف واقع في المذاهب اي مذاهب الامم في اقتراحاتهم المعجزات من الانبياء فان لكل منهم مذهب
في اقتراح المعجزة بمقتضى استعداده اقتراح الركايب المعجزة وبعضهم يقتضي استعداده غير ذلك فمنشأ كون بعض المعجزات
من قبيل الركايب انما هو اختلاف مذاهب الامم في اقتراحاتهم لتفاوت استعداداتهم فمنهم اي من اصحاب الركايب
المؤمنين بالانبياء عليهم السلم بسبب اعجاز الركايب قايمون بها اي بتلك الركايب اي يقومون بركوبها ويقصدون
لله بحق اي شهود حق وكشف صادق بحيث لا تحجبهم تعينات الراكبة والمركوبة والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود الواحد
الحق تعالى بل يشاهدون ان الكل هو الحق المطلق بعينه وتعين تلك الصور من غير ان يمنعهم كثرة الصور عن شهود الوحدة ومنهم
قاطعون بها اي بتلك الركايب السباسب فيسندون القطع الى انفسهم ويجعلون الركايب وسايل في ذلك القطع ويرون
السباسب المسافة المقطوعة فحجبهم كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطايفة الاولى شهدوا الامر على ما هو عليه والطايفة الثانية
بقوا في ظلمة الجهل والبعد كما قال فاما القايمون فاهل عين يشهدون بها الامر على ما هو عليه واما القاطعون هم الجنايب جمع جنيبة فعلية
من الجنوب وهو البعد اي المحجوبون المبعدون وكل منهم اي من القايمين والقاطعين يأتيه منه فتوح عنوه العنيزان المجوران
اما راجعان الى الحق تعالى او العبد او احدهما للحق والآخر للعبد ولكل وجه يظهر بالتأمل وقوله من كل جانب متعلق بقوله يأتيه اي من
فوقهم ومن تحت ارجلهم اعلم وفقك الله لفهم الحقايق على ان الاصل اي اصل الايجاد مبني على الفردية وهي عدم الانقسام بالمتساويين
عما من شانه الانقسام فلا يشمل الواحد ومن ان المنقسم الا ان ينقسم بالمتساويين فله الشفعية والثنية من العدد او لا ينقسم بالمتساويين
بل بالمتخالفين في الزيادة والنقصان فله الفردية والتثليث ضرورة اشتمال القسم الزايد على الناقص وفضل واليه اشارة بقوله ولها
اي للفردية التثليث فهي اي الفردية مبتدئة من الثلثة لان اقل عدد لا ينقسم الى متساويين انما هو الثلثة فصاعدا كالخمسة والسبعة والتسعة
وغيرها فالثلثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الفردية الالهية التي لها التثليث وجد العالم فقال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون فهذه الحضرة الفردية التي لها التثليث ومنها وجد العالم ذات ذات ارادة وقول فلولا هذه الذات وارادتها وهي نسبة
التوجه بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه الارادي كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا
في ذلك الشيء المتوجه اليه وبها اي بتلك الفردية من جهته اي من طرف ذلك الشيء صح تكوينه اي تكونه ولهذا عطف عليه قوله واتصافه بالوجود
عطف تفسير وانما قلنا ذلك فان المكون بمعنى المؤثر في كون الشيء ووجوده انما الحق سبحانه ولو جعله مكونا بملاحظة ان للقابل
ايضا دخلا في التكوين فغير بعيد وتلك الفردية الثلثية هي شيئيته الثبوتية وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد وقابل ثمة ثلثة ذاته الثابتة
في العلم في حال عدمه في موازنة ذات موجدها وسماعه في موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره به من التكوين الى المكون
في موازنة قوله كن فكان هو اي وجد ذلك الشيء بامتثال امر موجده فنسب التكوين اي التكون اليه اي الى الشيء الموجد فلولا انه في قوته
التكوين اي التكون بمعنى قبول الكون فلولا انه شيئا من نفسه عند هذا القول اي قول كن ما تكون فقوله ما تكون قرينة على ان المراد بالتكوين فيما سبق
هو التكون والا فالمناسب ما كون فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن الا هو بالتكوين الا نفسه فهو نفسه تحرك من العدم الى الوجود العلمي

الى العين اي الوجود الخارجي بعد ما امره وليس للحق سبحانه الا الامر فاثبت الحق تعالى بقوله فيكون حيث اسند الكون الى الشيء
لا الى الامر والمكون ان التكوين اي التكون للشيء المأمور بالكون نفسه للحق والذي للحق فيه اي في التكوين امره خاصة لا الفعل المأمور به
وكذا اخبر عن نفسه في قوله في موضع آخر انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين لنفس الشيء اي الى نفسه لا الى الله
سبحانه لكن عن امر الله والله سبحانه هو الصادق في قوله المنبي عن حصر امره في القول وعن انتساب التكوين الى الشيء نفسه
وهذا اي انحصار امر الله في القول وانتساب التكوين الى الشيء نفسه كما انه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك هو المعقول في نفس الامر
فان الآمر انما يطلب من المأمور بصيغة الامر مبدأ الاشتقاق الذي هو من جملة افعاله الصادرة عنه فالآمر يكون الفعل المأمور
للآمر والفعل المأمور به كما نقول الامر الذي يخاف عدم امتثاله للمعقول وكذلك قوله فلا يعصي والجار والمجرور في قوله لعبده متعلق بقوله
يقول اي يقول الامر لعبده قم فيقوم العبد امتثالا لامر سيده فليس للسيد في قيام العبد سوى امره له بالقيام من فعل العبد لا من فعل السيد
فقام اصل التكوين على التثليث اي هو مبتني من الثلثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك التثليث في ايجاد
المعاني في الذهن بالادلة فلا بد في الدليل من ان يكون مركبا من ثلثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص كما بين في الكتب الميزانية
وحينئذ ينتج لا بد من ذلك الانتاج او من ذلك التركيب للانتاج ولما ذكر انه لا بد في الدليل من التثليث بينه فيما ينتج الموجبات من ضروب
الشكل الاول لشرف النتيجة وظهور الانتاج فقال وهو اي التركيب مثل ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحتوي على مفردين
فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين ليربط احديهما بالاخرى كالنكاح الذي هو الوطي فانه مشتمل على مقدمتي الاولين
المنطوي كل واحد منهما على آلة التناسل وهي الواحد المتكرر فيكون ثمة لا غير لتكرار الواحد منهما فيكون اي يوجد المطلوب اذا وقع هذا الترتيب
على هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين بالاخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي هو مفرد من مفردي كل مقدمة وذلك التكرار بان يكون
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وفي بعض النسخ الوجه المخصوص الذي به صح التثليث سمي الاوسط وسطا لانه واسطة ثبوت الاكبر للاصغر وعلته
في الذهن فقط ان كان برهانا انيا وفي الخارج ايضا ان كان لميا ولذلك سمي علة وسببا فيما بعد والشرط المخصوص فيما ينتج الايجاب
من ضروب الشكل الاول ان يكون الحكم اي المحكوم به يعني الاكبر اعم من العلة يعني الاوسط كما يقال زيد انسان وكل انسان حيوان فزيد
حيوان او مساويا لها كما يقال زيد انسان وكل انسان ناطق فزيد ناطق وذلك لتصدق الكبرى كلية وحينئذ يصدق النتيجة اي القضية
التي حكم فيها بالاكبر على كل الاوسط وان لم يكن كذلك كما اذا كان الاكبر اخص من الاوسط او مباينا له وحكم به عليه كليا فانه ينتج في بعض
المواد نتيجة غير صادقة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان فرس فزيد فرس او زيد حيوان وكل حيوان جماد فزيد جماد وانما قلنا في بعض المواد
لانه اذا كان الاصغر من افراد الاكبر الاخص من الاوسط وحكم بالاكبر على الاوسط كليا يصدق النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة كما يقال
زيد حيوان وكل حيوان ناطق فزيد ناطق وهذا اي صدق النتيجة عند حكم التثليث في المقدمات وعدم صدقها عند عدمه موجود ومتحقق في
العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله سبحانه فان اضافها الى العبد فقط لم يتعلق بانه لا بد في تحقق الاثر من فاعل
وقابل ورابط بينهما وبان القابل لا اثر له بدون الفاعل لاجرم اضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها والاضافة
التكوين الذي نحن بصدده الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه دخل وهذا ايضا كاذب لكن للحق سبحانه ما اضافها الا الى الشيء القابل
الذي قيل له كن مع ان للفاعل المؤثر ايضا فيه دخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر في حقيقة القابل وهو من القابل لا جاعل

التجلي الوجودي بما نه من الحق سبحانه والنتيجة الصادقة هي الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما كما هو الحق بحسب الواقع
مثاله اي مثال سريان التثليث في ايجاد المعاني اذا اردنا ان ندل على ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب وفي تقديم
الكبرى اشارة الى انحاء الاصل في الانتاج لاندراج النتيجة فيها بالقوة وعلى سبيل الاجمال فمعناها باعتبار الكبرى الحادث والسبب اي وان له
سببا ثم نقول في المقدمة الاخرى التي هي الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين فكان واحدا به ارتبطت احديهما بالاخرى
فيحصل ثمة الاول الحادث والثاني ان له سببا والثالث قول العالم فانتج هذا الدليل المنطوي على التثليث ان العالم له سبب فظهر في النتيجة
تفصيلا ما ذكر في المقدمة الواحدة المسماة بالكبرى اجمالا وما ذكر في النتيجة تفصيلا وفي تلك المقدمة اجمالا هو ان العالم له السبب فالوجه الخاص
الذي اشار اليه اولا بقوله على الوجه المخصوص هو تكرار الحادث ليتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فليس المراد بالوسط الاوسط والشرط الخاص
الذي اشار اليه اولا بقوله والشرط المخصوص هو عموم العلة اي عموم هذا الحكم المخصوص في الاكبر الذي هو قولنا له سبب العلة المخصوصة يعني الاوسط
الذي هو الحادث فيكون اضافة العموم الى العلة من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله ويمكن ان يراد بالعلة الاكبر لان الاكبر في هذه المادة هو السبب
والعلة ترادف السبب فيكون المصدر مضافا الى الفاعل ثم اشار الى عموم الاكبر لكل افراد الاوسط بقوله لان العلة اي العلة المؤثرة في
وجود الحادث السبب فالحادث له سبب وهو اي الحكم بان الحادث له سبب او قولنا له سبب عام في حدوث العالم اي شامل لكل افراد
الحادث المحمول على العالم وقوله عن الله قيد اتفاقي اشارة الى علية الامر نفسه وقوله اعني الحكم سواء اريد بالحكم النسبة الايقاعية
او المحكوم به كما اشرنا اليه تفسير للضمير الغائب الذي هو فيحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان السبب اي الوسط فيما عنه كما عبر عنه اولا بالعلة
مساويا للحكم اي الاكبر فيكون الحكم ايضا مساويا وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث الذاتي او يكون الحكم اعم منه وذلك اذا اردنا بالحادث
الحادث الزماني فيدخل اي السبب الذي هو الاوسط تحت حكمه اي حكم الاكبر فيصدق النتيجة ضرورة تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر
فهذا ايضا قد ظهر حكم التثليث اي هذا حكم التثليث على ان يكون اسم الاشارة مبتدأ وحكم التثليث بيانا له او بدلا عنه وقوله قد ظهر خبره
او يكون حكم التثليث خبرا عنه وقوله قد ظهر استئنافا او قيدا للخبر ويحتمل ان يكون هذا مبتدأ وما بعده خبره على تقدير عائد اليه اي هذا ايضا قد ظهر
به حكم التثليث الواقع في ايجاد المعاني التي تقتنص بالادلة وح يكون ايراده ايضا بالنظر الى مطلق التثليث فاصل الكون اي ما بني عليه
الكون خارجا وذهنا التثليث ولهذا اي لكون الاصل في الكون التثليث كانت حكمة صالح عليه السلم التي اظهرها الله اي اظهرها الله في
تأخير اخذ قومه ثلاثة ايام يتلونون فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب قوله في تأخير متعلق بقوله كانت او بقوله اظهر وقوله ثلثة ايام
مفعول فيه لتأخير وقوله وعدا منصوب على انه خبر كانت وفي النسخ المقروة على الشيخ رضي الله عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو في القرآن
اورده على سبيل الحكاية او هو مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اي ذلك وعد غير مكذوب وح يكون كانت تامة او يكون قوله تأخير اخذ قومه
خبرها ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا تامة ويكون المنصوب حالا من الحكمة او الاخذ فانتج التثليث المذكور صدقا اي نتيجة صادقة
موعودة غير مكذوبة وهي الصيحة التي اهلكهم بها فاصبحوا في ديارهم اي بيوتهم كالنوافذ جاثمين اي قاعدين لا يستطيعون القيام بالنهوض عنه
فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت فلما كملت الثلثة في ايامهم والوانهم صح الاستعداد اي
استعدادهم للفساد والهلاك فظهر كون الفساد فيهم اي تحقق الفساد ووجوده او الكون الذي تبع الفساد لان كل فساد يستلزم كونا فسمي ذلك
الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء في موازنة اسفار وجوه السعداء في قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون الاحمرار

في اول يوم ظهور علامة السعادة في السعداء كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح ثم جاء في موازنة الاحمرار
القائم بهم اي بالقوم السريع الزوال بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال قوله تعالى في السعداء وجوه يومئذ ضاحكة
فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهي اي الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها في السعداء احمرار الوجنات ثم جعل في
موازنة تغير الاشقياء بالسواد قوله تعالى مستبشرة وهو ما اثره السرور في بشرتهم كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا قال الحق سبحانه
في الفريقين بالبشرى اي بقول لهم قولا يؤثر في بشرتهم فتعدل بها الى لون لم يكن البشرة يتصف به قبل هذا فقال في حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة
منه ورضوان وقال في حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم فاثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم في ظاهرهم الا حكم
ما استقر في بواطنهم من المفهوم عن ذلك الكلام فما اثر فيهم سواهم اي امر خارج عنهم كما لم يكن التكوين الا منهم فلله الحجة البالغة على الناس كلهم
سعيدهم وشقيهم فما يعطيهم ويظهر عليهم من آثار السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحكمة الفتوحية وقررها في نفسه بتحصيل العلم اليقيني بها التغير الزائل
وجعلها مشهودة له اراح نفسه من التعلق بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الا منه واعني بالخير ما يوافق غرضه
ويلائم طبعه ومزاجه وان لم يوافق اغراض آخرين ويلائم طباعهم وامزجتهم واعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه وانما صرح بهذه العناية
تنبيها على ان الشر المطلق لا وجود له في نفس الامر بل الخير المطلق ايضا ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وان لم يعتذروا
عن انفسهم ضرورة انه يعرف مبدأ ذلك وانهم مضطرون فيه ويعلم انه منه اي من نفسه كان اي وجد كل ما هو فيه مما يوافق غرضه او لا يوافق
كما ذكرناه اولا فان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه يداك اوكتا وفوك نفخ هذا مثل مشهور يضرب لمن يتحير ويتضجر
عما يرد عليه منه اي صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك كل منهما منتهى من حقيقتك لا من غيرك تعالى او كاء على سقائه اي شده بالوكاء
والوكاء للقربة هو الخيط الذي يشد به فوها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية لما كان شعيب عليه السلم مع كونه
صاحب قلب قابلا لتجلي الاسم الله احدية جمع الاسماء الالهية المنتشئة الى الايتاء مضاهيا للقلب سواء اريد به النفس الناطقة في بعض مراتبها
او اللحم الصنوبري الذي هو متعلقها ومحل تصرفاتها لتشعبه الى شعوب وقبايل كما ينبئ عنه اسمه وفي ايفائه كل ذي حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه
امره امته بذلك فان القلب بكل واحد من معنييه متشعب الى شعب كثيرة موف كل ذي حق منها حقه وصف الشيخ رضي الله عنه الحكمة المنسوبة
الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله احدية جمع الاسماء كلها فان صاحب القلب
في اصطلاح هذه الطائفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جمع الاسماء فمن لم يكن عارفا بالله سواء لم يكن عارفا اصلا او كان عارفا ببعض
الاسماء المخصوصة دون بعض فلا يسمى قلبه قلبا الا مجازا ولا يصح عليه بالسعة المذكورة هو من رحمة الله ورحمة واسعة ولطفه فان تعينات الاشياء
في العلم بالفيض الاقدس ووجوداتها في العين بالفيض المقدس انما هي من الاسماء اللطيفة الجمالية وهي اي القلب اوسع منها اي من رحمة الله
فان سعة القلب عبارة عن احاطتها بالاشياء باعتبار جامعيتها للاشياء فانها حقيقة جامعة لها او باعتبار العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن
شمولها الاشياء ووصول آثارها اليها ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اي القلب باعتبار علمه وشهوده وسع الحق جل جلاله
بتجلياته الذاتية والاسمائية كما انه وسع الاشياء علما وشهودا ورحمة وان وسعت كل شيء لا تسعه اي الحق سبحانه وهذا اي القول بان رحمة الله
لا تسعه لسان عموم اي عامة العلماء قائلون به ولكن قولهم بهذا من باب الاشارة لا صريح العبارة فانهم لم يعبروا به ولكن يلزم مما صرحوا به عقيب انهم
فان الحق عندهم راحم ليس بمرحوم فانهم لم ينهوا بكون الاسماء الالهية والتنفيس عنها بايجاد العالم فلا حكم للرحمة فيه ولا يصل اثرها اليه فلا تسعه

واما الاشارة من لسان الخصوص فهي ان رحمة الله تعالى فان الله سبحانه وصف نفسه على لسان نبيه بالنفس حيث قال صلى الله عليه وسلم اني لاجد
نفس الرحمن من جانب اليمن وهو اي النفس من التنفيس وهو تفريج الكروب فان المتنفس انما يتنفس ودفعا لكرب الهواء الحار عن باطنه وطلبا لاجل
ورود الهواء البارد عليه فالنفس في الجناب الالهي اشارة الى التخلص من كرب طلب الاسماء الالهية الظهور ومن كرب طلب الحقائق الكونية
الوجود ولا شك ان التفريج عن الكرب رحمة فرحمه الله سبقه ولما كان للقائل ان يقول منشأ هذا الطلب الاسماء لا محض الذات فالتخلص
من الكرب يكون للذات من حيث الاسماء لا من حيث هي فلا يكون الرحمة شاملة لها دفعه بقوله وان الاسماء الالهية عين المسمى وليست الى
الاسماء الا هو اي المسمى فيكون تكريرا وتاكيدا للاول وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وليس بدون تاء التانيث اي ليس المسمى الا هو
اي الحق فيكون الاسماء عين الحق فاذا وسعها الرحمة وسعه وانها اي الاسماء طالبة ما يعطيه تلك الاسماء ثبوتا في العلم ووجودا في العين وقوله من
الحقائق اي الحقائق الكونية بيان لما يعطي الاسماء اي الحقائق التي ثبوتها في العلم ووجودها في العين بتلك الاسماء وليست الحقائق التي تطلبها الاسماء
لتكون مجالي احكامها ومظاهر آثارها الا العالم بما فيه من الاجناس والانواع والاشخاص فالالوهية التي هي حضرة الاسماء الوجوبية المؤثرة
في الكون تطلب المألوه الذي هو متعلق تأثيرها وتترتب احكامها وجودة توقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين ولما كانت الالهية والالوهية
عبارة عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون معنى اسم الفاعل لا جرم اشتق رضي الله عنه لما يقابله اي المتأثر المألوه اسم مفعول
فيكون المألوه مأخوذا من معناه الاصطلاحي لا معانيه اللغوية فلا اشكال وكذلك الربوبية التي هي حضرة الافعال تطلب المربوب الذي هو متعلق
آثارها واذا كانت الالوهية والربوبية تطلبان المألوه والمربوب والمألوه والمربوب ليس الا العالم فان كان العالم يكون للالوهية والربوبية
عين والا اي وان لم يكن العالم لم يكن لها اي للالوهية او الربوبية عين فلا عين لها اي للالوهية الا به اي بالعالم وجودا في العين وتقديرا في
الذهن يعني خارجا وذهنا والحق سبحانه من حيث ذاته غني عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اي حكم الغنى لافتقارها الى المربوب واما
اقتصر على الربوبية وبين ما يستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات اي من نظر الى حقيقة
الامر واتصف من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بمعنى انه ليس في الخارج الا الذات فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها في الخارج واما
اتصف بها الموجود الخارجي وذهب بعض الشارحين الى ان الاتصاف افتعال من الوصف وجعله عطفا على الحقيقة ولا يخلو عن سماجة ولو حمل على هذا
معطوفا على الربوبية اي ليست الربوبية واتصاف الذات بها الا عين الذات لكان احسن فلما تعارض الامر اي امر الذات بحكم النسبة
نسبة الغنى واللاغنى ولم يبق الذات على صرافة الغنى ورد في الخبر النبوي الوارد باتصاف الحق سبحانه بالنفس المنبئ عن التنفيس الذي هو عين الرحمة
والشفقة بالنسبة الى الاسماء التي هي عين الذات من وجه ما وصف الحق به نفسه حيث قال والله رؤوف بالعباد من الشفقة الواقعة على عباده فكما ان عباده
يتعلق بهم الشفقة والرحمة فكذلك يتعلق به ايضا الشفقة والرحمة التي هي التنفيس عن كرب الاسماء فاول ما نفس اي اول تنفيس على ان يكون المصدرية
هو التنفيس عن الربوبية او اول نفسه عن الربوبية بنفسه المنسوب الى الرحمن انما هو بايجاده العالم الذي يطلبه الربوبية بحقيقتها الطالبة لوجود العالم
فقوله فاول ما نفس مبتدأ خبره اما قوله عن الربوبية او قوله بايجاد العالم وقوله وجميع الاسماء الالهية اما مجرور عطفا على الربوبية التي هي مدخول عن او مرفوع
عطفا على الربوبية التي هي فاعل يطلبه واما جعل ما في ما نفس موصولة فوجه صحته غير ظاهر فثبت من هذا الوجه الذي تكلم به لسان الخصوص ان رحمته وسعت
كل شيء حقا كان او خلقا فوسعت اي الرحمة الحق ايضا فهي اي الرحمة اوسع من القلب فانها وسعت القلب وما سواه والقلب لا يسع نفسه فاذا اعتبر
سعة القلب باعتبار انطوائه على الحقائق كلها واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو يسع نفسه ايضا فيكون الرحمة ح مساوية له في السعة والى هذا اشار بقوله

او مساوية له في السعة هذا الذي تكلم به لسان العموم والخصوص معنى وبسط الكلام في بيانه قد انقضى ثم لتعلم ان الحق تعالى كما ثبت في الصحيح
يتحول في الصور مختلفة بالسعة والضيق فتارة يتجلى في هذه الصورة وتارة في تلك الصورة ولتعلم ايضا ان الحق تعالى اذا وسعه القلب وصار
محلا له لا يسع معه غيره من المخلوقات ولا يبقى فيه فضلة يحل بها غير الحق سبحانه فكانه يملاه حتى لا يبقى منه فضلة للغير ومعنى هذا الذي ذكرنا من انه
اذا تجلى الحق لم يسع القلب غيره انه اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن معه ان ينظر الى غيره لانجذابه بالكلية اليه واضمحلال الاشياء
تحت قهر التجلي وقلب العارف في السعة والاطلاق تماما هو كما قال ابو يزيد البسطامي قدس الله تعالى سره لو ان العرش وما حواه العرش
من الكرسي والسموات والارضين وما فيها من انواع الموجودات مائة الف الف مرة وقع في زاوية من زوايا قلب العارف فان العرش
وما فيها على اي مقدار فرض كونه متناهيا ولا قدر للمتناهي في اي مرتبة كان من الكثرة بالنسبة الى غير المتناهي وقال الجنيد رضي الله عنه في هذا المعنى
ان المحدث المتناهي اذا قرن في قلب العارف بالقديم الغير المتناهي بتجلياته لم يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف بالاثر وقلب يسع القديم كيف يحس
بالمحدث الذي لا قدر له حال كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودا حال من المحدث ويمكن ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم
واذا كان الحق سبحانه يتنوع تجليه في الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها
التجلي الالهي فان كان في تلك الصورة نوع سعة يتسع القلب بحسبها وقدرها وان كان نوع ضيق يضيق القلب بحسبه وقدره فانه لا يفضل
من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم فكما ان محل فص الخاتم لا يفضل عن
الفص بل يكون على قدره من الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا او من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك
من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محله اي محل الفص من الخاتم يكون مثله في القدر والشكل لا غير
فكذلك قلب العارف لا يفضل عن الصورة المتجلي فيها بل ينطبق عليها ويكون على قدرها في السعة التي هي في الصور المتجلي فيها كالاستدارة في
الاشكال فان المستدير منها اوسع وفي الضيق الذي هو في الصور المتجلي فيها كسائر الاشكال فانها اضيق من المستدير وفيها تفاوتت بحسب قربها
من الاستدارة وبعدها منها وهذا الذي ذكرنا بحسب الظاهر عكس ما يشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد فيكون التجلي
تابعا للعبد وهذا الذي ذكرناه ليس كذلك كما اشارت اليه الطائفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى فيها الحق
فيكون العبد تابعا للتجلي وتحريره المسألة على وجه يعتد التوفيق بين ما اشار اليه الطائفة وبين ما اشرنا اليه ان لله تجليين بل تجليات
تجلي غيب يحصل به الاعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم التي هي غيب بالنسبة الى تحتها وتجلي شهادة توجد به تلك الاعيان
في الخارج وحضرة الشهادة بعدما كانت ثابتة في العلم وتجلي شهود يتجلى به على عباده وقيادة بعد فادا اخر فيشاهدونه به وكانه رضي الله عنه اراد بالتجلي
الشهادي ما هو اعم من ان يكون تجليا يفيد الوجود الشهادي او يكون بعد الوجود الشهادي فلهذا جعله قسمين فمن تجلى الغيب يعطي الحق سبحانه
القلب الاستعداد الكلي الذي عليه القلب من حيث عينه الثابتة في الحضرة العلمية قبل وجوده العيني او الاستعدادات الجزئية التي عليها القلب
بعد وجوده العيني فانها ايضا منتشئة من ذلك التجلي الغيبي وان انضم اليه امور خارجية ايضا فان ذلك لا انضمام ايضا من مقتضياته
وهو اي تجلي الغيب التجلي الذاتي فان المتجلي به هو غيب هوية الذات ولذلك قال الذي الغيب اي غيب هوية الذات حقيقته التي هو بها
هو ويمكن ان يقال معنى كون الغيب حقيقته ان كونه غيبا حقيقة لازمة له لا ينفك عنه فان ذلك التجلي انما هو بصور الاعيان الثابتة وهي
لا تزال ثابتة في العلم لا تبرح عنه فلا يزال هو اي غيب هوية الذات له اي لذلك التجلي فانها المتجلية به او لا يزال كونه غيبا ثابتا له دائما ابدا فاذا حصل له

اعنی القلب فی الحضرة العلمیة هذا الاستعداد الکلی تجلی الحق له ای للقلب التجلی الشهودی فی الشهادة بعد وجوده فیها بالتجلی الشهادی اواذا
حصل للقلب فی العین الاستعداد الجزئی الذی علیه القلب بعد وجوده العینی یتجلی له الحق التجلی الشهودی فی الشهادة فراه ای
القلب الحق فی صورة ما تجلی له فیه فنظر القلب بصورة ما تجلی له فیه لا ینفصل منه شیٔ کما ذکرناه فهو تعالی اعطاه الاستعداد الکلی اولا والجزئی
ثانیا کما ان رای ذلک بقوله اعطی کل شیٔ خلقه ای استعداده الکلی والجزئی علی قدر معین ثم هدی ای ثم رفع الحق الحجاب بینه وبین عبده
وتجلی له فراه العبد فی صورة معتقده فهو ای الحق المرئی عین اعتقاده ای عین الصورة الاعتقادیة فالحق المتجلی بصورة اعتقاده تابع
لاعتقاده وحین تجلی الحق سبحانه بصورة اعتقاده یکون القلب بحسب ذلک التجلی فی السعة والضیق وان لم یکن التجلی له مقیدا باعتقاد
خاص بل یکون هیولانی الوصف فاختصاص التجلی بصورة خاصة انما یکون بحسب الامور الخارجة عن القلب المتجلی له من الاوقات والاحوال
والشرایط وهذه الصورة الخاصة یکون من بعض صور اعتقاده الهیولانی فی الوصف فلا یشهد القلب فی التجلیات المعنویة ولا العین فی التجلیات
الصوریة ابدا فی الدنیا والاخرة سواء کان قلب العارف او غیره او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة او غیره الا صورة معتقده فی الحق
فالحق الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته وهو الذی یتجلی له ای للقلب فیعرفه واذا کان القلب لا یسع الا صورة المعتقد لا یری
العین الا ما وسعه القلب فلا یری العین عند تجلی الحق الا الحق الاعتقادی ولا اختفاء فی تنوع الاعتقادات بحسب الاطلاق والتقیید
فمن قیده بصورة مخصوصة انکره فی غیر ما قیده به من الصور اذا تجلی فی غیر صورة ما قیده به واقر به فیما قیده به اذا تجلی فی صورة ما قیده
ومن اطلقه عن التقیید من العارفین والکاملین لم ینکره فی صورة من الصور واقر به فی کل صورة یتحول فیها ویعطیه من نفسه من امر التعظیم
والاجلال قدر صورة ما تجلی ای علی مقدار مرتبة صورة ما یتجلی له فیها فان لکل صورة من صور التجلیات اقتضاء خاصا بعض نوعا خاصا
وقدرا معینا من التعظیم والاجلال لا یقتضیه غیرها قال شیخ الشیخ المؤلف ابو مدین قدس سرهما لا ینکر الباطل فی طوره فانه بعض ظهوراته
واعطه منک بمقداره حتی توفی حق اثباته وهذه الصور المتجلی فیها وان کانت بحسب انواعها منحصرة لکنها بحسب اشخاصها ذاهبة الی
اللاتناهی فان صور التجلی ما لها نهایة یقف التجلی عندها ای عند تلک الغایة فلا یقع تجلی بعدها وفی بعض النسخ بان فضمیر الفاعل راجع
الی صورة التجلی وکذا العلم بالله ما له غایة فی العارفین یقف العلم عندها ای عند تلک الغایة فلا یزید علیها بل هو ای العارف او الشأن
ان العارف فی کل زمان یطلب بلسان الاستعداد الزیادة من العلم به ای بالحق فان فی کل مرتبة یحصل له من العلم ما یستعد به لمرتبة
اخری فوقها فیقول فی زمان ما رب زدنی علما فاذا زاده علما استعد لمرتبة اخری فوقها یقول فی زمان یتلوه رب زدنی علما فاذا زاده
علما استعد لعلم آخر یقول ثم لثالث رب زدنی علما وهکذا الی ما لا یتناهی فالامر ای امر العلم لا یتناهی من الطرفین ای طرفی الحق والعبد فلا الطلب
منتهی من جانب العبد ولا التجلی من جانب الحق هذا الذی ذکرنا من اثبات الطرفین وجعل احدهما متجلیا مفیضا للعلم والآخر متجلی له وطالبا
لزیادة العلم انما یتحقق اذا قلت هناک خلق وحق ومیزت بینهما بان جعلت مرتبة الجمع والاجمال حقا ومرتبة الفرق والتفصیل خلقا
واذا نظرت فی قوله تعالی علی لسان نبیه کنت رجله التی یسعی بها ویده التی یبطش بها ولسانه الذی یتکلم به الی غیر ذلک من القوی ومحالها
التی هی الاعضاء لم یفرق بین المرتبتین بل جعلتها امرا واحدا ظهر بنسبتی الوحدة والکثرة فقلت الامر الذی کلامنا فیه وهو الوجود حق کله
باعتبار جهة الوحدة او خلق کله باعتبار جهة الکثرة فهو خلق بنسبة وهی جهة الکثرة وحق بنسبة وهی جهة الوحدة والعین فی
الاعتبارین واحدة فعین صورة ما تجلی بالتجلی الشهادی او الشهودی عین ما قبل ذلک التجلی فهو ای الحق هو المتجلی والمتجلی له فانظر ما اعجب

امر الله وشأنه من حیث هویته الغیبیة التی یقتضی اسقاط النسب ومن حیث نسبته الی العالم فی حقایق اسمائه الحسنی فامره وشأنه
من حیث هویته یقتضی حقایق الاسماء التنزیهیة ومن حیث نسبته الی العالم سایر الاسماء فقوله فی حقایق الاسماء مرتبط بقوله امر الله حیث
یکون الامر الواحد الذی هو الحق باطلاقه الذاتی ظهر بالحیثیتین المتقابلتین وهو فیهما عینهما مع وحدته المقدسة من التشبیه والتقابل
فمن ثمه ای فی الواقع من انکر لو تنوع الماهیات والاشخاص من ذوی العقول ومن قرره ما ثم انکار لو توجها من غیر ذوی العقول وعین تعین
ثم ای فی الواقع هو ای الحق ثمه ای فی الواقع ای کل عین تعین بتعین مخصوص فی الواقع هو الحق بعینه فمن قیده واطلقه عن القیود ونزهه
عنها حضره بالاطلاق وقیده بالتنزیه العقلی ومن قیده ای حکم باذن ذلک المطلق بعینه هو الذی یتخصص بتلک القیود وعم ای حکم بالاطلاق
الذاتی ونزهه عن الاطلاق المقابل للتقیید واذا ثبت هذا الاطلاق فما عین من الاعیان سوی عین آخر فنور فی اینه مرتبة کانت
عینه ظلمة تقابله باعتبار هذه الحقیقة المطلقة فانها هی التی تظهر بصور المتقابلات فمن یعقل عن هذا الذی ذکرناه من معنی الاطلاق یجد نوره غمة
لانه یجهل الامر علی ما هو علیه والجاهل مغموم ابدا ولا یعرف ما قلنا سوی عبد له همة عالیة لا یقنع بظواهر العلوم ولا یقف عند مبلغ علماء
الرسوم بل یخرق العادات ویرفع حجب التعینات ولا یرضی من کل شیٔ الا باللب لا یسکن مع القشور ابدا قال تعالی ان فی ذلک
ای القرآن الناطق باثبات امور متخالفة للحق سبحانه من التنزیه والتشبیه لذکری ای تذکرا بما هو الحق علیه فی نفس الامر التعقل
فی الشیون لمن کان له قلب یسمی به لتقلبه فی انواع الصور والصفات المتخالفة لاختلاف التجلیات وانما قال لمن کان له قلب ولم یقل
لمن کان له عقل فان العقل لغة وحقیقة قید اما لغة فانه یقال عقل البعیر بالعقال ای قیده به وعقل الدواء البطن ای عقده واما حقیقة فلان
العقل یقید العاقل بما یؤدی نظره وفکره الیه فیحصر الامر فی نعت واحد والحقیقة تابی الحصر فی نعت واحد فی نفس الامر فما هو ای القرآن
ذکری لمن کان له عقل یقیده بما یؤدیه الفکر الیه فانه لیس ممن یتذکر بما وقع فی القرآن من الآیات الدالة علی التنزیه والتشبیه جمیعا
بل یاول ما وقع علی خلاف ما یؤدیه فکره الیه کالآیات الدالة علی التشبیه مثلا وهم ای من کان له عقل هم اصحاب الاعتقادات الجزئیة
التقییدیة الذین یکفر بعضهم الذی یؤدیه فکره الی عقد مخصوص بعضا آخر یؤدیه فکره الی خلاف ما ادی الیه فکر البعض الاول ویلعن بعضهم بعضا
وما لهم ای لاصحاب الاعتقادات من ناصرین فی هذه المخالفة والمجادلة فان اله المعتقد الذی الحده بتصوره وجعله الها ماله حکم فی اله المعتقد
الآخر لیجدله وینفعه فیکون ناصر المعتقد الاول وکذا الاله المعتقد الآخر لیس له حکم فی اله المعتقد الاول لیجدله وینفعه فیکون ناصر المعتقد
الآخر وذلک لانه لا یترتب علی الصور المجعولة فی الوهم او الخیال حکم واثر کما یترتب علی الامور الخارجیة فما لهولاء المعتقدین من آلهة
ناصرین قال تعالی واتخذوا من دونه آلهة لعلهم ینصرون لا یستطیعون نصرهم بل هولاء المعتقدون ینصرونهم بالذب عنهم والی ذلک
الاشارة بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما هو لنصرة صاحب الجند فصاحب الاعتقاد ینصر ای یدفع عنه ای عن الامر الذی عقده
فی الهه وینصره وذلک الاله الذی فی اعتقاده لا ینصره فلهذا ای لعدم نصرته ایاه لا یکون له اثر وحکم فی اعتقاد المنازع له بنفیه وابطاله
والا یلزم نصرته والا یلزم نصرته فانه لیست نصرته الا ذلک ولا المنازع ماله تأکید للاطراد والنفی علی النفی ای وکذا المنازع لیس له
نصرة من الهه الذی فی اعتقاده فما لهم ای لاصحاب الاعتقادات الجزئیة من ناصرین فنفی الحق سبحانه فی قوله فما لهم من ناصرین النصرة
ای نصرة المعتقدین عن الهة الاعتقادات علی طریقة انفراد کل معتقد واختصاصه علی حدة حتی نصره الهه المجعول فی اعتقاده ای نفی
نصرة کل اله مجعول لمن جعله الها فی اعتقاده والمنصور فی بعض النسخ فالمنصور ای ما یکون منصورا علی تقدیر عدم نفی النصرة المجموع المفهوم

من صيغة جمع اسم الفاعل في قوله من ناصرين وهم آلهة الاعتقادات ولما بين ان الحق سبحانه عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف
عندهم في صور اعتقاداتهم منكر فيما عداها اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق عند العارف الذي عرف الحق بتقلب
قلبه في انواع الصور والصفات هو المعروف الذي لا ينكر في صورة من الصور لانه يعرف ان لا غير في الوجود وصور الموجودات
ظاهرا وباطنا كلها صورة فهو لا ينكر عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف في الدنيا اي الذين لهم اهلية معرفة الحق في موطن الدنيا في
صور تجلياته هم اهل المعروف في الآخرة اي هم الذين يعرفونه في الآخرة في صور تجلياته ولا ينكرونه ابدا فلهذا اي لاختصاص معرفة
الحق في جميع الصور في الدنيا والآخرة بحيث لا ينكر بالعارف التابع معرفته عن تقلب قلبه قال تعالى لمن كان له قلب فانه قد
تقلب قلبه في الاشكال فعلم تقلب الحق في الصور بتقلبه في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه اي نفس الحق وليست نفسه بغير الهوية الحق
السارية في الكل دنيا وآخرة ولا شي من الكون فاهو كاين ويكون بغير الهوية الحق بل هو عين الهوية فهو العارف والعالم والمقر في هذه
الصورة وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى هذا اي هذا النوع من المعرفة التي لا يعقبه نكرة حظ من عرف
الحق من التجلي والشهود اي من تجليه في الصور وشهوده فيها حال كونه مستقرا في عين مقام الجمع بحيث لا يشغله صور التفرقة عن شهوده
فهو من يشير اليه قوله لمن كان له قلب يتنوع في تقلبه واما اهل الايمان الاعتقادي الذين لم يعرفوا الحق من التجلي والشهود فهم المقلدة
الذين قلدوا الانبياء والرسل فيما اخبروا به عن الحق من غير طلب دليل عقلي لا من قلد اصحاب الافكار والمتاولين للاخبار
الواردة الكاشفة عن الحق كشفا مبينا بحملها على ادلتهم العقلية وارتكاب احتمالاتها البعيدة فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات
الله عليهم حق التقليد هم المرادون بقوله او القى السمع لما وردت اي الاستماع لما وردت به الاخبار الالهية على السنة الانبياء عليهم السلم
وهو يعني هذا الذي يلقي السمع شهيد اي حاضر بما يسمعه مراقب له في حضرة خياله فنبه اي هذا القول والحق سبحانه بهذا القول على حضرة
الخيال واستعمالها في احضار صورة ما يسمعه يعني ينبغي للملقي السمع ان يجهد في احضار ما يسمعه في خياله ليعلمه لتعززه بالتجليات المثالية
لا ان يكون صاحب تلك التجليات بالفعل والا لبقي بعض مقلدة الانبياء خارجا عن هذا الحكم وهو تنبيه الشهود كما قال الشيخ
المؤلف رضي الله عنه في اصطلاحاته الخاصة هو الرؤية بالبصر لكن ينبغي ان يراد به ما يشابهها كال المشابهة وهو مشاهدة الصورة المتمثلة
في حضرة الخيال ليس الا وهو اي التنبيه على حضرة الخيال قوله عليه السلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه اي حال كونه تعالى كالمرئي
بالبصر لك او حال كونك كالرائي بالبصر له في صورة المعتقد عندك وقوله عليه السلم الله في قبلة المصلي فان الكاين في جهة لا بد له من
صورة فلذلك الشهود الخيالي هو اي كل واحد من صاحب الاحسان والمصلي شهيد للحق سبحانه مشاهد له ومن قلد صاحب نظر
فكري وتقيد به فليس هو الذي القى السمع فان هذا الذي القى السمع لا بد ان يكون شهيدا لما ذكرناه ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد
بهذه الآية فهؤلاء يعني المقلدين لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا لان المتبوعين
وهموا التابعين الى خلاف الواقع فتبعوهم ويرجع نكال متابعيهم الى متبوعيهم فتبرؤا منهم والرسل لا يتبرؤن من اتباعهم الذين
اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق فتبعوهم فانعكست انوار متابعيهم اليهم فتبرؤا منهم فحقق يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة
الحكمة الشعيبية من الحكم والمعارف واما اختصاصها بشعيب فلما فيها من التشعيب اي شعبها كثيرة لا تنحصر في عدد معين لان كل اعتقاد
شعبة فهي شعب كلها اعني الاعتقادات تفسير للضمير اعني هي اي الاعتقادات شعب كلها هذا وجه آخر للاختصاص يناسب شعيبا

باعتبار اسمه بخلاف ما ذكر في اول الفص فانه يناسبه باعتبارات آخر فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده
وقد ينكشف بخلاف معتقده والانكشاف بخلاف المعتقد اما في الحكم عليه بجزئيات الاحوال والاوصاف واما في هويته ذاته المعتقدة
وهو اي الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا ما يدل عليه قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها اي اكثر الاختلافات يكون
في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا كان مرحوما عند الله قد سبقت له العناية
بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له من الله من الرحمة والمغفرة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما خلاف المعتقد في الهوية فان بعض العباد
يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا فاذا انكشف الغطاء راى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها حقا واحتد بصره وانحلت العقدة
اي عقدة التعين والتقيد فزال الاعتقاد الى حصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد علما بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع
كليل النظر فيبدو لبعض العبيد الظاهر لكنه وضع المظهر موضع المضمر اي فيبدو الحق له منقلبا باختلاف التجلي في الصور عند
الرؤية بعينه اي التجلي لا ينكر فيصدق عليه في الهوية وبدا لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق والاختلاف
التجلي قبل كشف الغطاء ولما كان انكشاف الحق بخلاف المعتقد سواء كان في الحكم او في الهوية من باب الترقي بعد الموت
وانكره بعضهم اثبته بما حكى رضي الله عنه عن نفسه حال جماعة ممن سلف من الكبراء وافادة اياهم العارف التوحيد بما لم يكن عندهم
وامدادهم بما يرتقوا به عن الدرجات بقوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند
ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف كذا النون المصري وجنيد وسهل بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج قدس الله
تعالى اسرارهم وما افدناهم في هذه المسئلة اي مسئلة المعارف الالهية مما لم يكن عندهم مما يدل على عدم الترقي بعد الموت من قوله تعالى
ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبة الى معرفة الحق لمن لا معرفة له اصلا فانه اذا انكشف الغطاء
ارتفع العمى بالنسبة الى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها والاحوال التي فيها واما قوله عليه السلم اذا مات ابن آدم انقطع عمله فهو يدل على ان
الاشياء التي يتوقف حصولها على الاعمال لا يحصل وما لا يتوقف عليها بل يحصل بفضل الله ورحمته فقد يحصل وذلك من مراتب الترقي ومن
اعجب الامور اي امر الانسان انه في الترقي من صورة الى صورة ظاهرا وباطنا دائما ولا يشعر بذلك الترقي للطافة الحجاب الساتر
وجه اتحاد الصورتين وهو ما يمتاز به احدهما عن الاخرى ورقته عطف تفسير للطافة ولتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب ومتفرع
عليه فانه اذا لم يستر ما به الامتياز وجه الاتحاد غلب حكمه اي الاتحاد وتشابه الصورتان فلا يتميز احدهما عن الاخرى تميزا ظاهرا
فلا يشعر بالترقي الذي لا يدرك الا بهذا التميز مثل قوله تعالى صفة مصدر محذوف اي تشابها مثل تشابه ارزاق اهل الجنة
المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو هذا الواحد عين الآخر
لفظه هو تاكيد للضمير المستتر في ليس والواحد عطف بيان له وعين الآخر خبر ليس اي ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين الرزق
الآخر منها بل غيره ومثل هذه الضمير كثيرا ما يقع في مصنفات الشيخ رضي الله عنه وكان من خواص لغة المغاربة فان الشبيهين
عند العارف اي عند الذي يعرف انهما شبيهان غيران اذ لا يمكن ان يكون شي شبيها لنفسه فقوله غيران خبران المكسورة
وشبيهان خبران المفتوحة وهي مع اسمها وخبرها مفعول العارف وفي بعض النسخ من حيث انهما شبيهان وكانه الحاق ممن
لم يتضح المعنى عنده والتعويل على ما ذكرناه اولا لانه الموافق لما في النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه وصاحب التحقيق

الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة الواقعة في العالم موجودة في الواحد الحقيقي الذي هو الوجود الحق المطلق كرؤية العقارات في البحر والثمر
في الشجر والشجر في النواة كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقايقها وكثرت انها تكرار لان المنوه مع اسمها تاكيدا
وخبرنا عين واحدة فهذه الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة في واحد العين فيكون العين الواحدة في التجلي بصور العالم
او الصور الاسماء الالهية كثرة مشهودة في عين واحدة كما ان الهيولى وهي عندهم كل ما يظهر بصورة جوهرا كان او عرضا مقوما لمحله
او متقوما به فهذا عم مما عليه اصطلاح الحكماء ولو حمل على مصطلح الحكماء يكفي في التمثيل ايضا يوجد في حد كل صورة وهي مع كثرة الصور
واختلافها يرجع في الحقيقة الى جوهر واحد وهو اي ذلك الجوهر الواحد هيولاها اي هيولى الصور فكما ان الكثرة الواقعة في العالم
معقولة في واحد العين وهو الوجود المطلق كذلك كثرة الصور كثرة معقولة في الهيولى وكما ان تجلي العين الواحدة لصور العالم
كثرة مشهودة في عين واحدة هي الهيولى فمن عرف نفسه بهذه المعرفة عينا واحدة ذات كثرة معقولة وكثرة مشهودة في عين واحدة
فقد عرف ربه كذلك فانه تعالى على صورة خلقه كما جاء في الحديث الصحيح ان الله خلق آدم على صورته بل هو عين هويته التي خفيت
فيه وعين حقيقته التي استترت به ولهذا اي لكون معرفة النفس ما ذكرنا وهي لا تحصل الا بالكشف والذوق ما عثر اي ما اطلع
احد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والصوفية اذ لا يحمل عطايا الملك الا مطايا الملك واما اصحاب
النظر وارباب الفكر من الحكماء القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها فما فيهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اي لا يعطي حقيقتها والعثور عليها
النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بماهية النفس وحقيقتها من طريق النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بماهية النفس وحقيقتها
من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لا جرم انهم من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا التي مادة الحيوة الحقيقية
الابدية الاخروية وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان العالم
كثرة مشهودة في عين واحدة استشهد عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس في عين واحدة فقال وما احسن ما قال الله في حق العالم
وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طايفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم محجوبون عن ذلك التتابع
الصور بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجدد الامر اي امر وجود العالم مع الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة
في بعض الموجودات وهي الاعراض فانهم ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله جواهره واعراضه
وهم المسماة بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل العالم وعدم تزوده بحال وجهلهم اي الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطا
الفريقان اما خطاء الحسبانية فكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم باسره على احدية عين الجوهر المعقول اي المدرك بالعقل لا
بالحواس الذي قبل هذه الصورة اي صورة العالم ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اي بهذه الصورة في الحس الباطن وهو عالم
المثال المطلق والمقيد والحس الظاهر اي عالم الشهادة المدرك بالحواس الخمس الظاهرة وليس المراد ان ذلك الجوهر بدون
تلك الصورة غير موجود في نفسه من حيث هو موجود في العقل فقط لا تعقل تلك الصورة الا به اي بذلك الجوهر لانه داخل في حدها فان
قلت عدم العثور على الشيء من معونة الجهل البسيط والخطا انما يكون من الجهل المركب قلت كانهم حيث لم يعثروا على احدية عين
قابلة لتلك الصور المتبدلة الغير المتزودة اعتقدوا انها ظاهرة بانفسها لا في جوهر واحد العين وذلك جهل مركب يستلزم الخطاء فتقولوا
بذلك اي بان الجوهر شيء واحد يطرأ عليه صور العالم كله ويصير موجودات متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو عين الحق الذي تجلى به وهذا العالم

ثانه وابدرجة التحقيق في الاول لانهم ح كانوا عارفين بالامر على ما هو عليه واما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع
اعراض يتقوم بها ذلك الكل فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر ذلك اي كون العالم مجموع اعراض في
الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء يتبين في حدهم كونه اي كون ذلك الشيء الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة في حده عين
هذا الجوهر المحدود وحقيقته القائم بنفسه بالجر على انه صفة للجوهر وذلك لان المذكور في حدود الاشياء ذاتياتها ومقوماتها
ذاتيات الشيء ومقوماته عينه في الوجود ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم اي
ما يقوم بنفسه والعرض المذكور في الحدود كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه يعني الجسم الذاتي صفة للتحيز والمراد به جزء الماهية
فان الجسم يحد بانه متحيز قابل للابعاد الثلثة فالتحيز له ذاتي وقبوله اي قبول الجوهر القائم بنفسه الذي اريد به الجسم للاعراض اي الابعاد
الثلثة حد اي جزء حد له ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه بل بالقابل وهو اي القبول ذاتي للجوهر
الذي هو الجسم وكذلك التحيز عرض ولا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر زايد على عين الجوهر المحدود يعني الجسم لان
الحدود الذاتية يعني اجزاءها الذاتية هي عين المحدود في العقل وهويته في العين فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد
ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه وذلك باطل ببديهة العقل فمذهب الاشاعرة المفضي الى ذلك الباطل خطاء هذا حال ما في الخارج عن انفسهم
ولا يشعرون لما هم عليه في انفسهم من التبدل الواقع فيهم بالخلق الجديد وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد دائما ولا يشعرون بذلك اصلا
واما اهل الكشف فانهم يرون شهودا ان الله تعالى يتجلى في كل نفس تجليين احدهما لرفع الوجود السابق والآخر لافاضة الوجود اللاحق
ولا يكرر التجلي لان احدهما يوجب الفناء والآخر يوجب البقاء فان قلت هب انه لا يتكرر في كل نفس لما ذكرت لا نسلم انه لا يتكرر بحسب الانفاس
فان في كل نفس يتكرر التجلي الموجب للفناء مرتين وكذلك التجلي الموجب للبقاء قلت الفناء في كل نفس يرفع وجودا آخر والبقاء يفيض
وجودا آخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا مطابقا لما في النص فليس مستندهم النص فقط ان كل تجل يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه
هو الفناء عند التجلي الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه اي لخلق جديد يعطيه التجلي الآخر الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود
السابق مماثلا له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما تقول الاشاعرة في تعاقب الامثال على محل العرض من غير خلو آن من تخصص من
العرض مماثل للتخصص الاول فيظن الناظر انها عين واحدة مستمرة فافهم ما افدناك لعلك تحظى بنهم معارف اهل الكشف وتجتهد في الوصول الى
مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه لما يحب ويرضى فص حكمة ملكية في كلمة لوطية انما وصف الشيخ رضي الله عنه هذه الحكمة بالملكية مراعاة
لشدة اي شدة لوط عليه السلم من قومه ولشدة قومه في الانهماك في الشهوات ولشدة ما عاملهم الحق به من العقوبات ولما في القوة والشدة بقوله
لو ان لي قوة ولشدة ما كان يأوي اليه من الركن الشديد الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد تقال ملكت العجين اذا شددت
عجنه قال قيس بن الحطيم يصف طعنة ملكت بها كفي فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها اي شددت بها كفي يعني الطعنة اي امسكت الرمح
قويا فضربت به العدو فانهرت فتقها اي وسعت ما فتقت الطعنة حتى يرى من قام عندها ما وراء تلك الطعنة من جانب آخر فهذا اي معنى الملك الذي
وصف به هذه الحكمة ما يدل عليه قول الله عن لسان لوط لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد فان معناه اي معنى الملك يفهم من موضعين
من هذا القول الاول لو ان لي بكم قوة فان القوة هي الشدة والثاني او آوي الى ركن شديد حيث وصف الركن بالشدة وكان هذا الكلام من
الشيخ اشارة الى وجه توصيف هذه الحكمة بالملكية وتمهيد لما يتفرع عليه من قوله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخي لوطا لقد كان يأوي

الى ركن شديد فنبه صلى الله عليه وسلم حيث اضافه الى نفسه بالاخوة على انه كان مع الله مع كونه شديدا فان اخوته معه صلى الله عليه وسلم
انما كانت في معنى النبوة المقتضية عدم الاحتجاب بالمظاهر عن الظاهر وشهود الظاهر في المظاهر فلا يكون مشهوده في الركن الشديد الا الله
من حيث اسمه الكافي وهو القوي الشديد والذي قصده اي قصده لوط عليه السلام القبيلة ظاهرا والله حقيقة بالركن الشديد والمقاومة
بقوله لو ان لي بكم قوة اي ليت لي بكم قوة اقاومكم بها وهي اي القوة الهمة هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان القوة في مواضع اخر بمعاني
غيرها وانما قال من البشر خاصة قيل لان الهمة المؤثرة التي بها تقام اقوام كثيرون لا يكون الا من الانسان الكامل وقيل لانه لما اضاف
القوة الى نفسه كانت مختصة به فانحصرت به اعني الهمة كان مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعني من
الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام او آوي الى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة من قومه فكان تحميه قبيلته كابي طالب
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يتعصب للنبي صلى الله عليه وسلم ويذب عنه دايما وانما اضطر الى الهجرة بعد وفاته فقوله اي قول
لوط عليه السلام لو ان لي بكم قوة يمتنع عن طلبه من الله ان يجعل فيه قوة انما وقع لكونه عليه السلام سمع الله اي ادرك منه بسمعه النوراني
الروحاني معنى قول الله الدال على ان الصفات الوجودية كالقوة مثلا يحتاج الممكن في الاتصاف بها الى جعل وايجاد فيه فيكون عرضية
له بخلاف العدمية كالضعف الذي هو عدم فانه يكفي في الاتصاف به عدم جعل القوة بالخلق الجديد وذلك رد الى العدم الاصلي الذاتي
للممكن بل ابقاه عليه وسماع لوط هذا القول من الله حيث كان يقول الله الذي خلقكم من ضعف بالاصالة اي مبتدا خلقكم من ضعف
اي عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية كلها لله ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة لانها امر وجودي واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه فتعليق الجعل بها باعتبار احدهما وهو الى
اصل خلقه ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف كما ينافره لما خلقه اي الى ما خلقه منه كما قال تعالى ثم رد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا
اي لكيلا يحصل له علم مجدد بعد حصول العلوم البتة لفقدان قابلية الالة لتحصيله لا ان الطاقة يطرا عليها الجهل بعد العلم والا لما كان
يبقى العلم بعد المفارقة ولا يبعد ان يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن المعلوم المحصل مع التذكر فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة
تذكره تذكرا ان الله سبحانه بقوله يرد الى ارذل العمر انه رد الى الضعف الاول الذي خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف الا
فيه ان الشيخ مردود اليه بعد القوة والطفل لا يقوى بعد وما بعث نبي الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه اي شروعه في النقص
والضعف لان احكام النشاة العنصرية والقوى الطبيعية غالبة في تلك المدة فلما نقصت وضعفت غلبت احكام النشاة الروحانية
بعد تمامها بعثه الله لتكميل ان قصر فلهذا اي لاجل اخذه في النقص والضعف قال لو ان لي بكم قوة كان مع كون ذلك الاخذ يطلب
همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع والرسل اولى بها قلنا صدقت
ولكن نقصك علم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا
وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية المقتضية اتيان العبد بامر سيده لا التصرف في ملكه فانها من احكام الربوبية
ونظره اي ونظره الى اصل خلقه الطبيعي الذي هو الضعف والعجز والوجه الآخر احدية المتصرف والمتصرف فيه في نظر شهوده وغلبة شهود
الاحدية عليه بحيث لا يتميز عنده شيء عن شيء فلا يرى احدا ولا يعلم على من يرسل همته فيمنعه ذلك المذكور من شهود الاحدية وغلبته عليه
وعدم رؤيته شيئا يتصرف فيه بل نفسه التي تتصرف عن التصرف بالهمة والحاصل ان للعارف التام المعرفة حالتين احدهما حالة تحققه بمقام العبودية

ونظره الى نفسه ورجوعه الى ضعفه الذاتي وعجزه الاصلي ففي هذه الحالة لا يتصرف لرعاية ادب العبودية وثانيهما حالة الاستغراق
في شهود الاحدية بحيث لا يبقى له حكم التمييز بين شيء وشيء من مقام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فلا يمكن
من التصرف فلو ظهر منه تصرف لكان في الحالة الاولى بمقتضى امر سيده لا بغرضه وفي هذا المشهد اي مقام شهود الاحدية والمعرفة التامة يرى
العارف ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه الثابتة في العلم وحال عدمه الخارجي في العين فما ظهر في
الوجود العيني من صورة المخالفة الا ما كان ثابتا في حال العدم الخارجي في مرتبة الثبوت العلمي فما تعدى المنازع حقيقته فيما جرى عليه من المخالفة
ولا اخل بطريقته التي ينبغي ان يسلك عليها لاقتضاء حقيقته فاذا شهد العارف ذلك كيف ينبعث عنه داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه
لا يتغير عما هو فيه بتصرفه اللهم الا اذا كان ظهور بعض احواله المنطوية في عينه الثابتة مربوطا بتصرفه وكان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة
فانه ح لا محيد له عن التصرف فهذا وجه آخر يمنع العارف عن التصرف بالهمة باختياره فتسمية ذلك اي ذلك الامر الظاهر على المنازع من
المخالفة المسمى نزاعا انما هو امر عرضي نسبي يعرض احوال المنازع بقياسها الى احوال العارف فان حقيقة كل منهما وعينه الثابتة يقتضي ما يخالف
مقتضى حقيقة الآخر باعتبار الاسم الحاكم عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيار تسمى نزاعا وهما فيها في عين الوفاق باعتبار اقتضاء الحقائق لها
او الاسماء الحاكمة عليها فالنزاع بينهما انما ظهر بالحجاب الذي على اعين الناس من رؤية سر القدر فيتوهمون ان كل واحد منهما في صدد
المخالفة مع الآخر كما قال تعالى فيهم اي في شان المحجوبين عن سر القدر ولكن اكثر الناس لا يعلمون اي سر القدر يعلمون ظاهرا من الحيوة
الدنيا اي ظاهر لهم في النشاة الدنيوية وهم عن الآخرة هم غافلون اي وهم عن النشاة الاخروية التي عندها يظهر سر القدر غافلون ثم اراد ان
ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذي وقع على قلوبهم فقال وهو اي غافلون من المقلوب اي من الالفاظ التي قلب فيها بعض الحروف
الى مكان بعض آخر كاللام والفاء ههنا فانه اي غافلون ماخوذ من قولهم قلوبنا غلف اي في غلاف اي في حجاب اذ لا شك ان الغافل
انما يغفل عن شيء بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في غلاف وهو اي الغلاف الكن الذي ستره اي القلب
عن ادراك الامر على ما هو عليه قال تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اي الحجب المانعة للقلب عن ادراك الامر على ما هو عليه قال تعالى
انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اي الحجب اي المانعة للقلب عن ادراك الحق على ما هو عليه فهذا الذي ذكرناه من الوجوه الثلثة وامثاله
يمنع العارف من التصرف في العالم بالهمة ومن جملة امثاله امتثاله لامر الحق حيث قال فاتخذه وكيلا كما نقل اليه في هذه الحكاية قال الشيخ ابو عبد الله
ابن قائد للشيخ ابي السعود بن الشبل وهما من كبار اصحاب الشيخ محيي الدين عبد القادر الكيلاني قدس الله تعالى ارواحهم ولا حرمنا من بركاتهم
لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء يريد قوله تعالى آمرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع اي ابو السعود
الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذي بيده صورة ليس له حقيقة وانه مستخلف فيه ثم قال له
الحق هذا الامر الذي استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني واتخذني فيه وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن شهد
هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التي لا اتساع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة
بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ ابي مدين بعد السلام عليه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وانت
يعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في مقامك وانت لا ترغب في مقامنا اي في الطور به وان كان حاصلا له بقول الشيخ رضي الله عنه
تصديقا لقولهم وكذلك كان ابو مدين يعتاص عليه الاشياء وكان يعزه يرغب في مقامه وهو لا يرغب في مقام غيره مع كون ابي مدين رضي الله عنه

كان عنده وتلك المقام اي مقام الابدال وغيره ولكن لم يكن راغبا في الظهور به ثم يقول الشيخ رضي الله عنه ونحن اليوم في مقام الضعف
والعجز منه اي من ابي مدين ومع هذا اي مع كون ابي مدين بحيث كان عنده مقام البدل وغيره قال له البدل لما قال لعدم ظهوره
بمقامه وهذا الذي نحن فيه من ذلك القبيل اي قبيل التحقق بمقام العبودية والعجز والضعف ايضا اي كما كان مقام ابي مدين كذلك وقال
صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله له بذلك القول ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فالرسول كان من كان
متقيدا بحكم ما اوحي اليه به ما عنده غير ذلك فان اوحي اليه بالتصرف بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع امتنع امتثالا للنهي وان خير
اختار ترك التصرف تأدبا بآداب العبودية الا ان يكون المخبر ناقص المعرفة لعدم احاطتها بمقتضيات التحقق بهذا المقام
قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا بالطاء المهملة اي تكرما
واشارة فان الظرف بكسر الطاء هو الكريم او من الطرف الرجل اي جاء بطرافة اي تركناه اتيانا بامر بديع وكان في النسخة المقابلة بالاصل
بحضور الشيخ رضي الله عنه بالمعجمة وكان المراد به الاتيان بامر ظريف يستظرفه العارفون وهذا لسان ادلال اي تبجح واما نحن
فما تركناه تظرفا وهو اي التظرف تركه اي ترك التصرف ايثارا اي اختيارا للحق على نفسه في التصرف وانما تركناه بكمال المعرفة فان المعرفة
لا تقتضيه يعني التصرف بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر الهي وجبر لا باختيار ولا شك ان مقام الرسالة
يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدقه عند امته وقومه من المعجزات وخوارق العادات ليظهر دين الله والولي
ليس كذلك ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور الحجة عليهم فان في ذلك هلاكهم
اذا لم يذعنوا وتمردوا بخلاف ما اذا لم يظهر الحجة عليهم فيبقى عليهم اي يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من كان ان الامر المعجز اذا ظهر
للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به اما ظلما على نفسه كالمنهمكين في الشهوات واما علوا على
الناس بالجاه والغلبة واما حسدا على صاحب المعجزة كالمشارك له في النسب وغيره ومنهم من لم يعرفه ويلحق ذلك اي الامر المعجز
بالسحر والايهام اي الشعبذة كالجاهلين والغافلين عنه فما رات الرسل ذلك وانه لا يؤمن الا من انار الله قلبه بنور الايمان
بحسب استعداده الفطري ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى ايمانا فلا ينفع في حقه الامر المعجز فقصرت الهمم اي هممهم الرسل
عن طلب الامور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا في قلوبهم باطنا بالايمان كما قال في حق اكمل الرسل
واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لظهر الاثر للزومه
اياها لم يكن احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة منه وما اثرت في اسلام عمه وفيه نزلت الآية
التي ذكرناها فان قلت لا يلزم من الآية الا انه صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يؤمن ابو طالب واما تصرفه فيه بجمعية الهمة بحيث
لا يبقى له متسع الى غيره فغير معلوم قلنا لعله رضي الله عنه جعل ميله صلى الله عليه وسلم الى ايمانه بمثابة التصرف بالهمة من آخرين
في اثر ارادة علم ذلك بوجه آخر او علمنا ذلك من جملة القاه النبي صلى الله عليه وسلم اليه وهو صاحب العلم بنفسه فان قلت هب انه
تصرف بالهمة ولكن يا حرف لما عرفت فلم يتخلف عنه الاثر قلنا لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم انه لا اثر للهمة الا فيما له استعداد
قبول اثرها فيستريح عن اتعاب نفسه بتسليط الهمة على ايمان احد فيقتصر على البلاغ فانه كان شديد الحرص على ايمان قومه كما قال تعالى
لعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وفيه اي في شان ابي طالب نزلت الآية التي ذكرناها ولذلك قال تعالى

في شان الرسول انه ما عليه الا البلاغ بصيغة الحصر وقال ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وزاد على ذلك في سورة القصص قوله
وهو اعلم بالمهتدين اي بالذين اعطوا العلم بهدايتهم في حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت بهذه الزيادة ان العلم تابع للمعلوم فمن كان
مؤمنا في حال ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال هو اعلم بالمهتدين
فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي لان قولي على حد علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم حتى
اكون ظالما ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به حتى يكون ظلما على ظلم واكون به ظلاما بل ما عاملناهم في اعطائهم الوجود الا بحسب علمنا بهم وما
علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان في الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا الجواد المطلق وجودا يجري عليهم من الظلم ولذلك قال
ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما اعطونا من العلم بهم الا ما اعطيناه ذواتهم كذلك ما قلنا لهم اي امرناهم بقول كن الا ما اعطته ذاتنا
ان نقول لهم اي ما امرناهم بقول كن الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم اي امرهم بهذا القول وذاتنا معلومة بما هي عليه من ان نقول كذا ولا
نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول بكلمة كن ولهم الامتثال قطعا ان كان القول امرا ايجاديا او ايجابيا واقتضت اعيانهم امتثاله
وعدم الامتثال ان كان الامر ايجابيا بما اقتضت اعيانهم امتثاله مع السماع اي مع وقوع سماع قولنا منهم فالكل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم
يحتمل ان يكون هذا الكلام من لسان الاسماء الالهية وهو الظاهر نظرا الى الكلام السابق ويحتمل ان يكون من لسان الاعيان الثابتة فعلى الاول
معناه ان كل ما دخل في الوجود منا اي من حضرات الاسماء بالفعل والتاثير ومنهم اي من الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثر والاخذ
اي اخذهم الوجود عنا واخذنا العلم بهم عنهم وعلى الثاني معناه ان الكل منا اي من الاعيان الثابتة المتاثرة ومنهم اي من الاسماء الالهية
المؤثرة واخذهم العلم بنا عنا واخذنا الوجود عنهم ان لا يكونون منا تقدير الكلام ان كان الاعيان الثابتة او الاسماء الالهية لا يكونون منا
لمكان النون في يكونون وفي بعض النسخ ان لم يكونوا ولا حاجة الى هذا التقدير فعلى الاحتمال الاول معناه ان لم يكن الاعيان الثابتة ظاهرة
منا في عرصة الوجود الكوني باعتبار انها ما شمت رائحة الوجود فنحن اي الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم لانهم مجالينا ومظاهرنا باعتبار
ظهور عكوسهم وظلالهم في مرآة ظاهر الوجود الحق وعلى الثاني معناه ان لم يكن الاسماء الالهية منا وكيف يكون منا وهي المؤثرات في وجودنا
فنحن لا شك منهم لهذا المعنى بعينه فتحقق واولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها لباب المعرفة لاشتمالها على بيان ان كمال العارف
في الرجوع الى ضعفه الاصلي وعجزه الذاتي وتركه التصرف في العالم بجمعية الهمة الا امتثالا للامر الالهي وعلى بيان سر القدر الذي بمعرفته
يستريح العارف ويتم اعذار الخلائق فيما يجري عليهم وعلى غير ذلك من الحقائق كانحصار الوجود في الفاعل والقابل فقد بان لك السر اي
سر القدر او سريان الوجود في الكل وقد اتضح الامر اي امر الوجود على ما هو عليه وانحصاره في الفاعل والقابل وقد درج في الشفع اي في
صورتي الفاعل والقابل اللذين لهما الشفعية الوجود الواحد الذي قيل هو الوتر في حد ذاته الاحدية

فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية

لما كان من مقتضى صفة عزير عليه السلام ما احكام عين ثابتة انبعاث رغبة منه نحو معرفة سر القدر وصف الشيخ رضي الله عنه حكمته بالقدرية
ولما كان القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيل قدمه في البيان فقال اعلم ان القضاء حكم الله في الاشياء ازلا بالاحوال الجارية على اعيانها
الى الابد وانما قال في الاشياء مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار هذا الحكم فيها استقرار المظروف في الظرف فلا يتغير اصلا
او الاشياء اعم من ان يكون محكوما عليها او بها والحكم واقع بعضها على بعض وغيرها فيها وحكم الله في الاشياء واقع على حد علمه بها في انفسها
وفيها معتبرة مع احوالها هذا اذا اريدت بالاشياء الذوات المحكوم عليها واما اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصوراتها وعلمه فيها باعتبار

الرب الواقعة فيما بينها وعلم الله في الاشياء واقع على ما اعطته اي اقتضته المعلومات اي تلك الاشياء من حيث معلوميتها فما هي عليه بيان
لما اعطته اي من احوال هي بها المعلومات عليها في انفسها عند ثبوتها في العلم فعلمه تعالى بالاشياء تابع لما يقتضيه اعيانها من احوالها باستعداداتها
وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الاشياء في عينها وفي بعض النسخ توقيت ما هي عليه الاشياء وهو الموافق للنسخة التي قوبلت بحضور الشيخ
رضي الله عنه مع اصلها فضمير هي مبهم يفسره الاشياء يعني القدر تعيين الاوقات للاحوال والاحكام في العين في وقته المخصوص به في العلم
قبل تخصيص الوقت بالتعيين بناء على ان الزمان اصل سائر الاحوال والاحكام المشخصة فتعينها تعينها ويحتمل ان يراد بالتوقيت التعيين
مطلقا من غير زيادة لما في العين على ما في العلم ولا لما في العلم على ما في العين فلا حاجة الى زيادة النقصان فما حكم القضاء على الاشياء الا بها
اي بتلك الاشياء وبما هي عليه في حد انفسها وهذا اي حكم القضاء على الاشياء بما هي عليه هو عين سر القدر اي عين حقيقة مستورة عن اعين
المحجوبين تترتب عليها القدر يظهر لمن كان له قلب يعقل في العلوم والمعارف بطريق الذوق والوجدان او القى السمع اي لمن له قلب
وهو شهيد حاضر القلب متهيئ لما يرد عليه يسمعه من قائل يفهم فلله الحجة البالغة غاية التبيين للمقاصد على خلقه في اعطائهم ما يشتهيهم من الكفر والعصيان
لا للخلق عليه اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان استعدادهم فما قدر عليهم ما قدر بمجرد ارادته من غير اقتضاء قابلياتهم واستعداداتهم فلك
فان قلت الاعيان مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى فللخلق الحجة البالغة قلت هي مجعولة تعالى بمعنى انها فائضة منه بتجلياته الذاتية
بصور شؤونه المستجنة في غيب هوية ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض فليس لاحد ان يقول يا رب لم جعلتني كذلك فان قلت
معنى ذلك ما المثوبات والعقوبات على اعمالنا قلنا كما ان اعمالنا من مقتضيات اعياننا كذلك المثوبات والعقوبات من مقتضيات اعمالنا
فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة غاية ما في الباب ان الحق سبحانه جواد مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد الوجود
الجودية عليه سواء كان من جنس المثوبات او العقوبات فالحكم بالتحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه
بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم بلسان استعداده على الحاكم ان يحكم عليه بذلك اي بما هو فيه فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به من الاحكام وكذلك
محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لها في حكمه كان الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسألة فان
القدر ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف وكثر فيه الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن
الانبياء عليهم السلام ان النبي اذا اطلع عليه لا يقدر على الدعوة واجراء احكام الشريعة على الامة بل يقدر كلا منهم فيما هو عليه لا عطاء عينه ذلك
واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه اممهم مما ضمير مبهم يفسره اممهم
اي على مراتب ما اممهم عليه من الاستعدادات والقابليات فما عندهم اي عند كل رسول منهم من العلم الذي ارسل به اي ارسل كل واحد
منهم بحصته منه الا قدر ما تحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زائد ولا ناقص لانه انما ارسل ليعطي كل واحد من امته ما سأله بلسان الاستعداد
من غير زيادة ونقصان ليطابق عطاؤه السؤال والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض في الفضيلة فتفاضل الرسل في علم الارسال اي في
يقتضيه ارسالهم الى اممهم بتفاضل اممها وما يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في علوم الرسالة لدلالته الرسل عليه
كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من حيث انهم ابنية من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم وما يدل على ذلك
هو قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال تعالى في حق الخلق مطلقا والله فضل بعضكم على بعض في الرزق والرزق منه
ما هو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية وما ينزله اي الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو اي القدر المعلوم الاستحقاق الذي يطلبه اي تقتضيه الخلق

اي العين الثابتة التي اعطاها الله خلقها اي تعين المخلوق بمعنى المخلوق فان الله اعطى كل شيء خلقه فينزل عليه بقدر اي بقدر استحقاقه باستعداده
اي ما يريد من الارزاق وما يشاء الا ما علم انه استحقه يحكم به وذلك الحكم هو القضاء وما علم استحقاقه كما قلناه الا بما اعطاه المعلوم
من نفسه فالتوقيت الذي هو القدر في الاصل للمعلوم والقضاء والعلم والارادة والمشية تبع للقدر والقدر تبع للمعلوم المقدور فسر
القدر اي العلم به من اجل العلوم وما يفهمه الله سبحانه الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به ويعطي العذاب
الاليم للعالم به ايضا اعلم ان العلم بسر القدر على نوعين احدهما على سبيل الاجمال والكلية بان يعلم ان الاحوال الجارية على الموجودات
انما هي من مقتضيات اعيانهم الثابتة والحق سبحانه ما يحكم عليهم في القضاء السابق الا بمقتضى ذواتهم ومقتضى الذات لا يمكن ان
يتخلف عنها والراحة الكلية في هذا النوع من العلم الخلاص من الاعتراض على الخلق في ارتكابهم اسباب الشقاوة دنيا واخرة
واجتنابهم عن اسباب السعادة كذلك وعلى الحق تعالى بانه لم لا يسعدهم على ما يسعدهم ولم لا ينجيهم عما يشقيهم وعن المبالغة في نجاتهم عن المنكرات
وزجرهم عن المحظورات وفي امرهم بالمرضيات وحثهم على المأمورات والعذاب الاليم فيه ان يشاهد على نفسه او على غيره انواعا من
الاسقام والآلام والمصائب والمتاعب في الدنيا ووجوها من موجبات العذاب والعقاب والنكال والوبال في الآخرة ولا يعلم
انه هل من مقتضيات اعيانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا فيحزن ويتألم على ذلك شفقة عن نفسه وغيره والنوع الثاني من العلم بسر القدر
ان يكاشف العارف بما يقتضيه عينه او عين غيره من الاحوال والاحكام على سبيل التفصيل فالراحة الكلية فيه سكون العارف
عن طلب ما لا تقتضيه عينه واستراحته عنه اذا كان مكاشفا بعينه وسكونه عن حث غيره الذي له شفقة بالنسبة اليه على ما ليس
من مقتضيات عينه اذا كان مكاشفا بعين غيره والا من زوال ما حصل في الصورتين والعذاب الاليم فيه من حيث يدرك ان قصوره
او قصور غيره في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء العين ويأسه عن تداركه فهو اي سر القدر من حيث العلم به يعطي النقيضين كما هو مقتضى
الحضرة المطلقة وهما الراحة الكلية والعذاب الاليم وبه اي بسر القدر يعني الاعيان الثابتة وصف الحق نفسه بالغضب والرضى
فانه اذا تجلى الحق سبحانه عليها وظهر آثار القهر والجلال فهو الغضب واذا تجلى عليها وظهر آثار اللطف والجمال فهو الرضى و
تقابله الاسماء الالهية فالاسماء المتعلقة بالرضى جمالية وبالغضب جلالية فحقيقته يحكم في الموجود المطلق باثبات الغضب والرضى له
وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية والجلالية وفي الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عند ربه او مغضوبا عليه الى غير ذلك
لا يمكن ان يكون شيء اتم منها حيطة ولا اقوى تأثيرا ولا اعظم لقدر العموم حكمها المتعدي وغير المتعدي فقوله المتعدي يحتمل ان يكون مجرورا
صفة لحكمها اي لعموم حكمها المنقسم الى قسمين اي المتعدي وغير المتعدي فالمتعدي ما يتجاوز عن مظهرها الى الموجود المطلق والمقيد المغاير لمظهرها
وغير المتعدي ما يختص بمظهرها ويحتمل ان يكون مفعول العموم محذوفا اي كل الموجودات وان يكون مفعولا للعموم اي لعموم حكمها الحكم المتعدي وغير المتعدي
والمعنى على قياس ما عرفت ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تأخذ علومها الا من الوحي الالهي الخاص الذي هو الاخبار من
الحق سبحانه بواسطة او غير واسطة فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري دون ذوقه الذاتي عن ادراك
الامور على ما هي عليه بهذا طريق الفكر والاستدلال والاخبار ايضا وان كان وحيا من قبل الله يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق
لان من يدركهما اذ يدرك احدهما السمع ويدرك الآخر الذوق فلم يبق العلم الكامل الا في التجلي الالهي وكشف ما يكشفنا اي يكشفه الحق عن اعين
البصائر والابصار من الاغطية فان ما يكشف حصول من الاغطية بيان له ولا يتم المعنى الا بسند مضاف كما ذكرنا اعني كشف ما يكشف فيدرك

الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها وواجبها وجايزها علم ما هي عليه في حقايقها واحيانها ولما كان مطلب العزير اي طلبه معرفة
القدر على الطريقة الخاصة النبوية يعني الاخبار بطريق الوحي لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر لئن لم تنته لامحون اسمك عن
ديوان النبوة فان طريق حصولها الكشف عن اعين البصاير والابصار لا الطريقة الخاصة النبوية التي هي الاخبار عن الله سبحانه
فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان لا يقع عليه عتب عليه في ذلك والدليل على سداد قلبه من النظر العقلي قوله في بعض الوجوه
اني يحيي هذه الله بعد موتها وانما قال في بعض الوجوه فان للعزير فيه وجوها احدها ان القايل بهذا القول عزير عليه السلم وفي
الوجوه الآخر غيره والاحسن ان يقال المراد ببعض الوجوه ما ذهب اليه الظاهريون من ان سؤاله هذا انما هو على سبيل الاستعجاب
والاستغراب فان النظر العقلي مما يرفع الاستغراب عن احياء الموتى بعد موتها لكنه عليه السلم لم يلتفت اليه لانه ليس من
الطريقة الخاصة النبوية والوجه الآخر ما اشار اليه بقوله واما عندنا اي واما في بعض الوجوه الذي عندنا معاشر اهل الكشف فصورته
عليه السلم في قوله هذا كصورة ابرهيم عليه السلم في قوله ارني كيف تحيي الموتى اي ليس قوله هذا كقول ابرهيم عليه السلم بمعنى الاستغراب
والاستعجاب فان المتحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت المعيد ان يحيي الاموات ويعيدهم مرة اخرى
بل طلب عليه السلم ان يريه الحق كيفية احياء الموتى ليكون في ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر واستدلال ولا اهل خبر واستعجاب
ويقتضي ذلك اي السؤال على هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول وذلك الفعل هو الفعل الذي اظهره الحق سبحانه فيه بعثه منطويا
هذا الفعل من حيث الدلالة عليه في قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت
الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيف اي كيفية احياء الموتى فسال عطف على اراه اي فسال بلسان الحال بعد ما سال عن كيفية احياء
الموتى بلسان القول واجيب بالفعل عن القدر الذي هو مبدا لهذه الافعال العجيبة المعلومة له حين بعثه ونشر عظام حماره وكسائها
لحما بان كوشف بالاعيان الثابتة وكيفية افتتاح وجود المقدورات عنها ادركها ادراك ذوق ووجدان فالمسؤول بهذا السؤال
مجموع امرين ولا يدرك هذا المجموع الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها وافتتاح الوجود عنها فما اعطي عزير عليه السلم ذلك
المجموع فان ذلك من خصايص الاطلاع الالهي كما ينظره وجهه فيما بعد فمن المحال ان يعلمها الا هو فانها اي الاشياء في حال ثبوتها في
عدمها المفاتيح الاول بالنسبة الى الموجودات العينية فان المفاتيح الاول مطلقا انما هي الشئون الذاتية التي يكون الاشياء
في حال ثبوتها في العدم صورها اعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها من حيث انها مفاتيح علم ذوق ووجدان الا هو وقد يطلع الله من شاء
من عباده على بعض الامور من ذلك المذكور بان يكاشف ببعض الاعيان الثابتة في العلم وجريان احواله عليه تفصيلا ولكن لا يدرك
كيفية افتتاح الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا ولما كان السؤال الثاني ناشيا عن السؤال الاول لانه دلالة الاية الدالة
على الاول بالمطابقة كالدال على الثاني بالالتزام فالعتب الواقع عليه انما هو باعتبار المعنى الثاني كما صرح به فيما بعد ولما اشار
انفا الى ان الاطلاع على الاشياء في ثبوتها في العلم وافتتاح الوجود عنها من خصايص الاطلاع الالهي اراد ان يوضحه غاية الايضاح
فقال واعلم انه اي الشان ان للاشياء حال ثبوتها في العدم لا يسمى مفاتيح بالحقيقة الا في حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء
وقل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله في ذلك التكوين وتعلق القدرة فلا
يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اولة الوجود المطلق الذي لا يتقيد ولا شك ان مبدا التاثير والفعل هو الاطلاق

كما ان مبدا التاثر والانفعال هو التقييد فلما راينا عتب الحق عزيرا في سؤاله في القدر علمنا انه طلب هذا الاطلاع اي شهوده تعلق القدرة
بالمقدور ذوقا فطلب ان يكون له قدرة يتعلق بالمقدور ليشهد هذا التعلق ذوقا لان ذوق تعلق القدرة ما يكون الا للقادر بالذات
وما يقتضي ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فان الكيفيات الوجدانية لا يدرك الا بالاذواق
واما ما رويناه مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة اي ارفع عنك بعض معناه ارفع عنك جواب لما اي
رفع عنك طريق الخبر والانباء الذي هو طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلي والتجلي لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد
الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الامر الذي طلبت فاذا لم تره وفي بعض النسخ فلما لم
تره في ذلك التجلي الذي اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه اي تطلب ذلك الاستعداد الامر الذي
طلبته وان ذلك الامر الذي طلبته من خصايص الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى كل شيء خلقه اي استعداده الذي تخلق الشهادة
بحسبه ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو اي هذا الاستعداد خلقك ولو كان خلقك لاعطاكه الذي اعطى كل شيء خلقه فتكون
انت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهي الحق وهذا الذي ذكرنا في معنى محو اسمه عن ديوان النبوة عناية من الله
بعزير ووعد لا عتب ووعيد اعلم ان المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبة من اجزاء مخصوصة بعد افتراق تلك الاجزاء وجمعها
على نحو هيئتها الاولى واعدادها لاتصال روحها اتصال تدبير مقوم لتلك الصورة وتمكن اياها من التصرف المخصص بتلك الصورة
وروحها ومن هذا القبيل كان اعادة حمار عزير عليه السلم والثاني خرابه الصورة المركبة بسبب انفكاك اجزائها مع مفارقة الروح
عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها المستلزمة لاقبال الروح على تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكمالها كسب
الصورة زمان تدبيره لها صفة البقاء الذي يقتضيه ذاته واتصالها يعرض عنها بحيث توجب انفكاك اجزائها لضعفه وعجزه عن الجمع
بين الطرفين الدنيا والآخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان فلم يعرض عن هذا العالم بكل وجه فتلك الجسد المحروس
عن الانفكاك متى اراد الله بقوه واحركه ضربا من الاعادة اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال الروح عليه بالتدبير ومن هذا النوع
كانت اعادة عزير عليه السلم واعلم ان الولاية التي هي عبارة عن الفناء في الحق سبحانه والبقاء به هي الفلك اي المعنى الكلي المحيط بكل ولي
ونبي ورسول العام لكلتي النشاتين الدنيوية والاخروية الشامل بجميع احيائها ولهذا اي لاحاطتها وعموم حكمها لم تنقطع في هذه النشاة اصلا
بان يكون هذه النشاة باقية وهي منقطعة فان عند انقطاعها عن هذه النشاة ينتقل الامر الى الآخرة ولها اي للولاية الانباء العام الذي
يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولي هو الذي فني في الحق سبحانه وعند هذا الفناء يطلع على المعارف والحقايق فينبئ عنها عند
بقائه بالله واما نبوة التشريع التي هي خصوص مرتبة في الانباء العام والرسالة التي هي خصوص مرتبة في النبوة فمنقطعة اي كل واحدة منها
منقطعة في هذه النشاة لا يستوعب جميع احيائها فلا يبعث رسول ولا نبي آخر ولا يتعدى الى النشاة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها
الانبياء المشرعون وكل واحدة من النبوة والرسالة في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت كما قال صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي
فلا نبي بعده مشرعا اي آتيا بالاحكام الشرعية من غير متابعة لنبي آخر قبله كموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام او مشرعا له اي متعبدا
بشرع النبي المتقدم كانبياء بني اسرائيل اذ كلهم داعين الى شريعة موسى عليه السلم ولا رسول وهو اي الرسول هو المشرع اي الاتي بشرعه من
من غير تبعية لنبي آخر وهذا الحديث المبني عن انقطاع النبوة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم قصم ظهور اولياء الله الظاهرين في هذه الامة لانه

اى ذلك الحديث يتضمن ويستدعى انقطاع ذوق العبادة الكاملة التامة التى لا تشوبها ربوبية فانه لا يكون هذا الذوق الا فى مقام النبوة
فبانقطاعها ينقطع فلا ينطلق عليه اى على الولى اسمها اى اسم العبودة الخاص بها الغير المنطلق على الله سبحانه وذلك يوجب تقدم ظهور فان العبد
المترقى فى درجات الولاية يريد ان يذوق العبودة الكاملة ولا يشارك سيده وهو الله سبحانه فى هذا المقام فى اسم فيكون عبدا محضا
والله لم يتسم بمرتبة الجمع بنبى ولا رسول وتسمى الولى واتصف بهذا الاسم فيشارك العبد فيه فلا يكون من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل
على تسميه سبحانه بهذا الاسم بقوله فقال تعالى الله ولى الذين آمنوا وقال تعالى ايضا هو الولى الحميد فهو سبحانه بالاصالة كسائر
الاسماء وبعبده تحققا او تخلقا وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فهو مشترك بين الحق سبحانه وبين عبيده فلم يبق للعبد
اسم يختص به العبد بحسب مرتبته الكمالية بحيث يطلق عليه دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فانهما اذا انقطعا لم يتسم العبد بالنبى والرسول
فلا يكون اسم خاص به ولما ذكر رضى الله عنه ان النبوة التشريعية قد انقطعت بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اراد ان ينبه ان المنقطعة ما يكون
بغير اجتهاد وما يكون بالاجتهاد يدوم بدوام هذه النشأة وان انقطعت فى النشأة الاخروية فقال الا ان الله سبحانه لطف بعباده فابقى لهم
النبوة العامة التى هى الانباء عن المعارف والاحكام الالهية ولا تشريع فيها من غير اجتهاد وابقى لهم اى لعباده التشريع الواقع فى ضمن الاجتهاد
فى ثبوت الاحكام وابقى لهم الوراثة فى التشريع فقال عليه صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء وما ثمه ميراث فى ذلك التشريع الا فيما اجتهدوا
فيه من الاحكام فشرعوه اى شرعوا الاحكام اجتهدوا فيها واستنبطوها باخذها من الكتاب والسنة فشرعوها بطريق الاجتهاد فاذا رأيت النبى
يتكلم بكلام خارج عن التشريع كقوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب الفرائض وغير ذلك مما يتعلق
الحقايق الالهية والاسرار الربانية فمن حيث هو ولى وعارف اى فذلك النبى من حيث هو ولى وعارف بالله معرفة ذوق وشهود
يتكلم به لا من حيث هو نبى ورسول فالولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية ولهذا اى لاجل كون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية
ولهذا اى لاجل كون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه اى مقام النبى من حيث هو عالم بالله عارف به ومن حيث هو
ولى اتم واكمل من مقامه من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية
اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القايل الا ما ذكرناه من ان مقامه من حيث ولاية اعلى من مقامه من حيث نبوة لان الولى التابع
اعلى من النبى فان النبى جامع لجهتى الولاية والنبوة والولاية فيه اتم واكمل والولى فاتت لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبى
فكيف يكون اعلى من النبى او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولى فوق النبى والرسول فانه يعنى بذلك القول تفوق الولى
على النبى فى شخص واحد جامع لجهتى النبوة والولاية وهو اى يعنيه ذلك القايل ان الرسول من حيث انه ولى اتم منه من حيث هو نبى او رسول
لان الولى التابع له اى للرسول اعلى منه اى من الرسول فان التابع لا يدرك المتبوع ولا يصل الى مرتبته ابدا فانما هو تابع له فيه وانما قيد
بذلك اشارة الى ما سبق من ان الرسل مع انهم متبوعون ياخذون من مشكوة خاتم الاولياء وانما قلنا ان التابع لا يدرك
المتبوع اذ لو ادركه ووصل الى مرتبته لم يكن تابعا له من هذه الجهة فان مرتبة المتبوع الاخذ من غير تبعية نبى ولا رسول فافهم فان قلت
الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية فهى اتم واعلى من النبوة مطلقا سواء تحققت فى الولى او النبى ولا يلزم من ذلك تفضيل الولى على النبى فلا
حاجة الى التقييد بكونهما فى شخص واحد قلت نعم لكن الشيخ رضى الله عنه انما قيد بذلك مبالغة فى الادب ودفعا لان يتوهم الجهال من كلامه
تفضيل النبى على الولى فرجع الرسول والنبى المشرع اى رجوعهما فى تشريع الاحكام وتبليغها الى طوايف الانام الى جهة الولاية والعلم فانهما لم يأخذ

الاحكام من الله سبحانه بجهة الولاية لم يتمكنا من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية تفسيرى فان حقيقة الولاية
هى العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا وتحققا بالفناء فى الله والبقاء به تعريف بما لا يمكن ذلك العلم والشهود فى الخلق الا به الا ترى
ان الله سبحانه حيث اراد تكميل جهة رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم قد امره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فلو لم يكن العلم مما يرجع اليه
النبوة ويزداد بزيادته لما امره سبحانه انه يطلب زيادته لما امره سبحانه بطلب زيادة حيث اراد تكميل جهة رسالته فقال امرا له صلى الله
عليه وسلم رب زدنى علما بزيادة تجلياتك الذاتية والاسمائية والافعالية والآثارية التى هى جهة ولايتى لتقوى به جهة رسالتى ونبوتى
وذلك المذكور من انقطاع النبوة والختم بها على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع الولاية دنيا وآخرة من اجل انك تعلم ان
الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة او نهى لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها اى محل تلك الاعمال المخصوصة هذه الدار
المنقطعة فهى اى تلك الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار فاذا انبعث نبى يأتى بشرع يكون الى زمان انقطاع تلك الاعمال ينبغى ان تنقطع
النبوة به ويختم عليه ولا يكون بعده نبى والولاية ليست كذلك اى منقطعة اذ لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من حيث هى اى مطلقا لا من
حيث خصوصية معينة اذ انقطاعها من حيثية مخصوصة لا محذور فيه كما انه حيث انقطعت الرسالة انقطعت من حيث هى واذا انقطعت
الولاية من حيث هى لم يبق لها اسم والثانى باطل اذ الولى اسم باق لله ابدا كما قال ان الله هو الولى الحميد فهو اى الاسم الولى لله سبحانه
بالاصالة ولعبيده بالتبعية تخلقا باسماء الله بالنظر الى بعض العبيد وتحققا بها بالنظر الى بعض آخر وتعلقا بالنسبة الى بعض آخر فالولاية
حقيقة واحدة فى الواجب والممكن لكن حصوله فى الواجب تعالى بالاصالة وفى الممكن على سبيل التخلق او التحقق او التعلق فلا يرد ما قيل
هذا الكلام انما يتم لو كانت حقيقة الولاية فى الواجب تعالى والممكن حقيقة واحدة بالذات مختلفة بالاضافة وذلك تم واذا عرفت ان النبوة
منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه
باعتبار الجزاء الذى لامحون فيه تيك الامر على الكشف بالتجلى الذى تقوى به جهة الولاية وتفنى جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه عليه السلام
بقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل فيزول عنك بذلك التجلى اسم النبى والرسول ويبقى له اى للنبى الذى
هو انت ولاية او يبقى له ولاية كما قال والولى اسم باق لله او يبقى للعزير ولاية على ان يكون الايتان بضمير المخاطب على سبيل الحكاية
عن الله تعالى وبعد تمامها يقول الشيخ ويبقى له اى للعزير ولايته اعلم انه لما كان للنبى جهتان جهة ولاية ولها شرف حال وجهة نبوة ولها
فضيلة وكمال فعند كشف سر القدر بالتجلى يقوى مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل فى الفنا لا جاير
يمحق النبوة وازالتها باعتبار ان فيه فوات فضيلة وكمال وعيد وباعتبار ان فيه شرف حال وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى
انه وعد كما اشار اليه الشيخ رضى الله عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة الحال اى حال عزير عليه السلام وهى صدوره على القرية الخاوية وسؤاله الظاهر
فى الاستغراب والاستعجاب عن كيفية احيائها على ان هذا الخطاب يعنى الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوة ان لم ينته عن السؤال جرى مجرى
الوعيد علم من ادرك هذه الحالة اى حالة الصدور والسؤال الظاهر فى الاستغراب مع الخطاب انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب
الولاية فى هذه الدار اى النبوة والرسالة خصوص رتبة مختصة من بعض ما يحتوى عليه الولاية من المراتب الكمالية ولا يوجد فى الرتب الاخرى
فيعلم من الوعيد بانقطاع النبوة انه اى النبى اعلى رتبة من الولى الذى لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة ومن اقترنت عنده حالة اخرى بعضها
ايضا مرتبة النبوة وبان ان النبى لكونه وليا واصلا عارفا بالحقايق الالهية مشاهدا لظهور الحق فى جميع مراتبه لا يمكن ان يستغرب شيئا من عنده ولد

ولا ان يسأل عنه ما لا يمكن حصوله ثبت عنده ان هذا وعد بحال الشرف لا وعيد وان سؤاله عليه السلام عن القدر معقول يجاب اذ النبي هو الولي
الخاص المكاشف بما في الاستعداد فلا يسأل ما ليس في استعداده ويعرف بقرينة الحال ان النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص
محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه من الاستعجاب والاستغراب او يقدم على ما يعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع على كيفية تعلق القدرة
بالمقدور ذوقا فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده ولزمت اخرج هذا الخطاب الالهي عنده في قوله لامحون اسمك من ديوان
النبوة مخرج الوعد لا الوعيد وصار هذا الخطاب جزاء يدل على علو مرتبة باقية بعد محو النبوة في هذه الدار وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل
في دار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه اي على ذلك الشرع احد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما وانما قيدناه بالدخول
في الدارين الجنة والنار لما شرع يوم القيمة لاصحاب الفترات الذين لم يبعث فيهم نبي مشرع واندرست شرايع من قبلهم والاطفال الصغار
الذين ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين الذين لم يكن لهم صلاحية التكليف فيحشر هؤلاء المذكورون في صعيد واحد من الساهرة لاقامة العدل
ولاجل المؤاخذة بالجريمة ولاجل الثواب العملي اي للثواب المترتب على العمل كدرجات الجنة لا الحاصل من محض الوهب في حق اصحاب الجنة
فاذا احشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك
اليوم فيقول انا رسول الله اليكم فيقع عندهم اي عند بعضهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول لهم اقتحموا اي ادخلوا هذه النار
بانفسكم من غير ان يدخلكم غيركم فمن اطاعني فبادره بالاقتحام فنجى من النار ودخل الجنة ومن عصاني وخالف امري
هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره ورمى نفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه
ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف لامر النبي ليقوم العدل من الله في عباده ولذلك يدل على
اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فهذا اي الدعاء الى السجود تكليف وتشريع فيهم فمنهم من استطاع
السجود ومنهم من لا يستطيعون السجود وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اي السجود كما لم يستطع في الدنيا
امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا الذي ذكرناه من الصورتين قدر ما بقي من الشرع في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار
والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه وآله اجمعين فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية لفظ النبي ورد
بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النبأ بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضي الله عنه حكمته اليه لانه اخبر عن نبوته في المهد بقوله
وآتاني الكتاب وجعلني نبيا وفي بطن امه بقوله لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا اي سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية
بها وبدونه فهو من النبوة بمعنى الرفع لارتفاعه الى السماء قال تعالى بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسى عليه السلام جهة جسمانية
وجهة روحانية واحدية جمع للجهتين فاذا نظر الى جهة الجسمانية نظن انه يكون من ماء مريم واذا نظر الى جهة الروحانية وآثارها
من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه من نفخ جبرئيل واذا نظر الى احدية جمعهما يقال انه يكون منهما فلذا قال الشيخ
رضي الله عنه على سبيل منع الخلو المحتمل الانفراد كل من الامرين واجتماعهما في كونه عن ماء مريم او عن نفخ جبرين هو لغة في جبرئيل وهذا الكلام
يحتمل ان يكون خبرا لمحذوف هو الكلام او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة في صورة البشر الموجود من طين حال من جبرين او عن ماء مريم او من
نفخ جبرئيل حال كونه متمثلا في صورة بشرية كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا تكون الروح اي الحقيقة المعنوية العيسوية بصورته الشخصية
الخارجية في ذات مطهرة عن الطبيعة اي عن غلبة احكام الطبيعة السفلية العنصرية التي يدعوها الله سبحانه ويسميها في كتابه العزيز

سجين مأخوذا من السجن لان كل من هو في عالم الطبيعة مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفي بعض النسخ
تدعوها بتاء الخطاب اي انت اي الطبيعة التي تدعوها انت بسجين او الطبيعة التي تدعو تلك الذات المطهرة الى سجين فيكون
الباء بمعنى الى لاجل ذلك اي لاجل تكونه من نفخ جبرئيل لان للارواح صفة البقاء او لاجل تكونه في ذات مطهرة لان طهارة المحل توجب
طهارة المحمول والطهارة تستدعي طول البقاء قد طالت اقامته اي اقامة الروح الذي هو عيسى عليه السلام فيها اي في صورة البشر
فزاد طول اقامته على الف من السنين متعينا اي بتعيين الحق تلك المدة لما يقتضي استعداده اياها وفي رواية الى حين اي
زيادة ممتدة الى حين عينه الحق سبحانه بمقتضى استعداده وانما حكم بزيادة طول اقامته على الف لان مولد عيسى عليه السلام
كان قبل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم بخمسمائة وخمس وخمسين وقد بقي وسينزل ويدعو الى دين نبينا صلى الله عليه وسلم
روح اي هو روح ملقى من الله احدية جمع الاسماء وكلمة ملقاة منه بواسطة جبرئيل الى مريم ليكون مظهرا لهذا الاسم الجامع لا من غيره
يعني لا من غير ذلك الاسم الجامع من الاسماء التالية له ولا من الوسائط الكونية فهو ملقى منه بلا واسطة فلذا اي لكونه ملقى من هذا
الاسم الجامع ومظهرا له ظهر منه آثار الاسماء المتكثرة كما انه احيى الموتى فان احياء الموات انما يترتب على اسماء كثيرة من اسمائه
سبحانه كالحي العليم المريد القادر المحيي وكما انشأ الطير يعني الخفاش من طين فان انشاء الطير كذلك يترتب على ما سبق من الاسماء
وعلى الخالق والمصور ايضا وانما احيى الموات وانشأ الطير حتى يصح اي يثبت ويظهر له من ربه الذي هو هذا الاسم الجامع نسب
بالتحتين اي نسبة بالمظهرية به اي بذلك النسب يؤثر في العالي المرتبي الذي هو الانسان بالاحياء الاموات منه وفي الدون
اي في الشيء الذي هو دون الانسان بالرتبة كالطير بانشاء نوع منه او في العلويات والسفليات اعد طهره جسما من ادناس الطبيعة
وتنزهه روحا عن الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره مثلا اي مماثلا بها لنفسه بتكوينه اي بجامع التكوين فكما انه سبحانه
يكون الاشياء كذلك هو يكون وقيل معناه صيره مثلا لآدم بتكوينه من غير اب اعلم ان من خصائص الارواح المجردة التي من
صفاتها الذاتية الحيوة ومن شأنها التمثل بالصور المثالية انها لا يتعلق بشيء في مقام تجردها الا حيي ذلك الشيء المتعلق به بحسب
استعداده للحيوة ولا تطأ شيئا ولا تمسه في حال تمثلها الا حيي ذلك الشيء الموطوء عليه وسرت منها الحيوة فيه فيما يلابسه ذلك الشيء الموطوء
عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامري قبضة اي قبضة تراب من اثر براق الرسول الذي هو جبرئيل عليه السلام متمثلا بصورة بشرية
وهو اي جبرئيل هو الروح حقيقة باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامري عالما بهذا الامر فلما عرف بنور بصيرته
المكتسبة في صحبة موسى عليه السلام انه اي الرسول جبرئيل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطي عليه من التراب وانها سرى من ذلك التراب
الموطوء عليه الى ما يلابسه فقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد المهملة اي بكل يده على الاول او باطراف اصابعه
على الثاني فنبذها اي طرح السامري هذه القبضة من التراب في صورة العجل المتخذ من حلي القوم فخار العجل لسراية الحيوة فيه وانما سمي الصوت
الظاهر من العجل خوارا اذ العجل من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه اي السامري العجل عبارة عن صورة اخرى لنسبه
او كسبه او سماه او انشأه او غير ذلك ليشتمل على المعقول او النقل اي ليشتمل الى الله سبحانه او السامري بان يكون الفعل مسندا
الى النسبة اليه اي الى العجل الذي اقامه صورة اخرى اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء بضم الراء والعين المعجمة للابل خاصة والثواج
بضم الثاء المثلثة والجيم للكبش خاصة واليعار بتحتين الياء المنقوطة بنقطتين من تحت والعين المهملة للشاة خاصة والصوت للانسان

ولغيره ايضا والنطق له خاصة اما الكلام فكذلك القدرة الحيوة السارية في الاشيا ليس لاهوتا لان الحيوة صفة آلهية اخرى كالعلم والارادة
والقدرة والناسوت هو المحل القايم به ذلك الروح بل صفاته السارية منه فيه فان الروح ليس قايما بالمحل بل القايم به انما هو الصفات
السارية من الروح اليه فالناسوت وان كان ماخوذا من الناس ليس مخصوصا بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار محليته لصفات الروح
وقيامها به ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة المشهودة العيسوية وعلى الصورة المثالية الجبرئيلية اراد ان ينبه على انه على سبيل التجوز
فقال فيسمى الناسوت روحا كما قلنا في عيسى وجبرئيل عليهما السلم بما قام به اى باسم ما قام به باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه تسمية للمحل باسم الحال
فلما تمثل الروح الامين الذي هو جبرئيل عليه السلم لمريم بشرا سويا اى تام الخلقة تخيلت مريم انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه
استعاذة بجمعية اى بجميع الهم والقوى منها اى من مريم ليخلصها الله منه لما كانت مريم تعلم ان ذلك مما لا يجوز في الشرايع فحصل لها عند حصول
تلك الجمعية حضور تام مع الله سبحانه بحيث لا يسع غيره وفي النسخ المقروة على الشيخ رضى الله عنه فحصل من التحصيل اى جبرئيل لها اى لمريم حضورا
تاما مع الله سبحانه وهو اى هذا الحضور هو الروح المعنوى الذي حييت به مريم الحيوة المعنوية الحقيقية التي هى التحقق بشهود الحق سبحانه فطرح
آخر غير الروح الامين ونفخ وجود عيسى عليه السلم الذى هو ايضا روح فلو نفخ جبرئيل فيها اى في مريم في ذلك الوقت اى وقت استعاذتها
على هذه الحالة التي كانت عليها من حرج صدرها وضجرها لتخيلها انه بشر يريد مواقعتها على وجه لا يجوز في الشرايع لخرج عيسى عليه السلم بحيث لا يطيقه
احد لشكاسة خلقه اى رداءة بحال امه اى لسراية حال امه فيه لان الولد انما يكون بحسب ما غلب على الوالدين من المعاني النفسانية والصور الجسمانية
فلما قال جبرئيل لها اى لمريم انما انا رسول ربك جئت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت مريم عن ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من
عند ربها وانشرح صدرها لما ذكرت بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملئكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها
في الدنيا والآخرة ومن المقربين نفخ فيها في ذلك الحين اى حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى عليه السلم منبسطا منشرح الصدر لسراية
حال امه فيه فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله التي هى النفس الرحماني المتعين بالتعينات العيسوية في مرتبة العلم فنقله جبرئيل الى مرتبة العين
في رحم مريم بتحصيل شرايط انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة العلمية العيسوية الجامعة بين روحه وجسده الثابتة في العلم ويمكن
ان يراد بها حقيقته الروحانية المتعين بها النفس الرحماني في مرتبة الارواح قبل تسوية بدنه ويكون نقله عبارة عن تحصيل شرايط اشتغاله
عن مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن العيسوى وعلى التقديرين جبرئيل عليه السلم هو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها كما ينقل الرسول كلام
الله المجرد في حد ذاته عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيكسوها بحسب استعداده لباس الصوت والحرف فينقلها لامته اى الى امته على ان
يكون اللام بمعنى الى او لاجل امته والذى يدل على كون جبرئيل ناقلا كلمة الله الى مريم هو قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم وروح منه فسرت الشهوة
في مريم بذلك النفخ الى محل من الصورة الاعتدالية التمثلية البشرية عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم بلا واسطة توهم احد ومن ماء
متوهم من جبرئيل توهمته مريم فترتب وجود ذلك الماء على توهمها فان وجود بعض الاشيا قد يترتب على توهمه كترتب السقوط عن الجذع
على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم في رطوبة ذلك النفخ المتوهمة سراية في وهم مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم سراية الماء في رطوبة
النفخ لان ذلك النفخ انما وقع من جبرئيل حال تمثله في صورة الجسم الحيواني الذي هو صورة البشرية والنفخ اى الهواء المنفوخ من الجسم الحيواني
رطب لا محالة لما فيه من ركن الماء فيسرى منه الرطوبة الى الهواء المنفوخ بتصيرها فتوهمت مريم نفخ جبرئيل على هذه الحالة فتولدت من توهمها
الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم حقيقة وهو دم مريم ومن ماء محقق لا دخل لتوهمها في تحققه ويمكن ان يراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ المحقق الذي

مائيته متوهمة فتكون جسم عيسى من ماء محقق ومن هواء منفوخ توهمت فيه المائية او يراد بالماء المتوهم ما لا يكون له تحقق في الخارج ويكون
معنى يكون جسم عيسى منه ان له مرتبة الشرطية فمتى لم يتوهم مريم هذا الماء لم يتكون جسم عيسى من الماء المحقق وخرج عيسى على صورة البشر ودون
الملك من اجل امه ومن اجل تمثل جبرئيل في صورة البشر وانما تمثل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني الا على الحكم
المعتاد الذي جرت به العادة غالبا وهو تولده من شخصين انسانيين ولما ذكر رضى الله عنه ان عيسى عليه السلم روح من الله نفخه جبرئيل
في مريم وكلمة القاها اى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء محقق وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه
الامور فقال فخرج عيسى عليه السلم بحيث كان يحيى الموتى لانه روح الهى ومن خصايص الروح الحيوة والاحيا وكان في صورة احياءه
اى احيا عيسى الموتى الاحيا بحسب الحقيقة لله والنفخ الذى يترتب عليه الاحيا صورة لعيسى كما كان في صورة تكوين عيسى النفخ اى نفخ الكلمة
في مريم لجبرئيل والكلمة المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة النفخ من جبرئيل وكان كون الاحيا حقيقة من الله وصورة من جبرئيل فكان احياء
عيسى عليه السلم للاموات احيا محققا اى انتساب الاحيا اليه امرا محققا من حيث ما ظهر اى من حيث ظهور ذلك الاحيا عن نفخه
وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياءه ايضا متوهما انه منه اى وكان انتساب الاحيا اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحيا
بحسب التحقيق انما هو منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقى والمؤثر في الوجود انما هو الله سبحانه فانتسابه الى عيسى يكون متوهما
من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحيا حقيقة لله صادرا عنه وفي بعض النسخ وانما كان من الله وهو الاظهر فجمع عيسى عليه السلم في الاحيا بين
التحقيق والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التي خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق فكما كان للتحقيق والتوهم دخل في حقيقته
فكذلك لهما دخل في الاحيا ينسب اليه الاحيا بطريق التحقيق من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان الفاعل الحقيقي
انما هو الله سبحانه في الاحيا بحسب الحقيقة وليس لعيسى الا المظهرية فقيل فيه اى في عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحيا على نفخه
ويحيى الموتى فاسند الاحيا اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا الى ان المحيى في الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحيا
الى عيسى انما هو على سبيل التوهم فينفخ فيه اى فيما تخلق كهيئة الطير فيكون طيرا باذن الله اى كونه ذا حيوة وطيران انما هو باذن الله تعالى
فالعامل في المجرور على هذا المعنى قوله فيكون لا قوله ينفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه اى في المجرور قوله ينفخ فان النفخ ايضا باذن الله بجعل عين النافخ
اولا بالفيض الاقدس مستعدا قابلا للتصرف وتمكينه ثانيا بالفيض المقدس في الوجود العيني مع الهام قلبي او وحي نازل فيترتب كونه
طايرا ذا حيوة وطيران على نفخ عيسى فيكون من قبيل الوجه المحقق فيكون نحو ما خلقه عيسى كهيئة الطير طايرا من جهة نفخه وقوله من حيث صورته
الجسمية التي وقعت على هيئة الطير كما قال تعالى واذ تخلق كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة حيوان آخر كفرس مثلا لكان فرسا وقيل
معناه يكون من حيث صورته طيرا لا من حيث الحقيقة وفيه نظر فانه اذا تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية يكون طيرا بالحقيقة لا محالة وقيل تم
بيان المناسبة بين المكون الذي هو عيسى وبين المكون الذي هو الطير اذ لا بد منها في التكوين كما في التوليد وفيه بعد وقيل معناه فيكون طايرا
محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة الحسية الجسمية لان الكلام في جهة التحقيق وكذلك يشتمل على جهتى التحقيق والتوهم ابراء الاكمه
والابرص المنسوب الى عيسى عليه السلم بالحقيقة في قوله تعالى وتبرئ الاكمه والابرص وجميع ما ينسب تارة اليه اى الى عيسى عليه السلم من الافعال الخارقة
للعادات وتارة الى اذن الله اى الاذن المضاف الى الاسم الله او اذن الكناية بالى الاذن المضاف الى الضمير هو كناية عن الله في مثل قوله
باذنى كما قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وتبرئ الاكمه والابرص باذنى واذ تخرج الموتى باذنى

وفي مثل قوله باذن الله كما قال تعالى حكاية عنه فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله واحيي الموتى باذن الله فاذا تعلق المجرور بينفخ فيكون النافخ ماذونا في النفخ ويكون اي يوجد الطائر عن النافخ اي الذي ينفخ باذن الله فيترتب وجود الطائر على نفخه الذي وقع بالاذن ويكون ترتبه عليه على وجه التحقيق واذا تعلق المجرور بقوله فيكون كان النافخ نافخا لا على الاذن فيكون التكوين اي التكون للطائر بالاذن فيكون العامل في المجرور عند ذلك قوله فيكون فنسبة التكوين الى عيسى عليه السلام وترتبه على نفخه يكون على وجه التوهم فلولا ان في الامر اي امر عيسى بحسب اصل خلقه توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة الكلامية التي وقعت في بيان معجزاته هذين الوجهين اي وجهي التحقيق والتوهم بل لها اي لتلك الصورة الكلامية هذان الوجهان لان النشاة العيسوية تعطي ذلك كما عرفت وخرج عيسى اي ظهر من التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل اي شرع عيسى لامته ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا امتثالا وان احدهم اذا لطم في خده وضع الخد الآخر وادار لمن يلطمه اي لا يكون لقصد الانتقام ولا يرتفع عليه على اللاطم ولا يطلب القصاص منه هذا له من جهة امه اذ المراة لها السفل لانها تحت الرجل حكما اي ادون منه في الاحكام الشرعية وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها في قوله للذكر مثل حظ الانثيين وشهادة اثنين منها بشهادة واحد منه وحيا وهو حظ وما كان فيه اي في عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبرئيل عليه السلام حال كونه متمثلا في صورة البشر فكان عيسى عم يحيي الموتى حين تلبسه بصورة البشر ولو لم يات جبرئيل حين النفخ في مريم في صورة البشر واتى في صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة اي بمثل تلك الصورة التي اتى فيها جبرئيل ويظهر فيها ولكن مع الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين واحكامهما في الولد انما هو بحسب كونه على صورتهما الا ترى ان البغل المتولد من الفرس والحمار انما يجري عليه احكام الفرس من حسن الجري وشدة العدو لما فيه من الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار يوجد فيه لما فيه من صورة الحمارية ولو اتى جبرئيل بصورة النورية الخارجة عن طبايع العناصر والاركان اي المرتفعة عنها لا عن الطبع مطلق اذ هو طبيعي نوري لا يخرج عن طبيعته النورية وان خرج عن العناصر والاركان وذلك لان جبرئيل سلطان العناصر ولان يظهر في السموات السبع وما تحتها من العناصر والعنصريات لا يظهر باي صورة شاء من صورها بحسب الموطن والمقام والمناسبة والاستعداد من يظهر له وان يخرج عن صورها بالترفع عنها والرجوع الى صورته الاصلية الطبيعية النورية فان صورته الاصلية غير عنصرية بل طبيعة نورية ما بين الفلك الثامن والسابع وليس له ان يخرج عن هذه الطبيعة التي هي له بالاصالة بالترقي الى فوقها وهذا معنى ما روي انه لا يتعدى سدرة المنتهى فان السدرة هي المنتهى السابع صعودا والثامن هبوطا لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا الصور العنصرية ظهورا مجامعا مع الصورة البشرية فيكون طبيعة نورية غير عنصرية في صورة بشرية لكان يقال فيه اي في عيسى عند احيائه الموتى انه هو اي جبرئيل لطبيعته النورية الغير العنصرية لا هو لصورته البشرية ويقع الحيرة في النظر اليه هل هو جبرئيل او ليس هو بجبرئيل كما وقعت الحيرة في العاقل عند النظر الفكري اذا راى شخصا بشريا اي على صورة البشر من نوع البشر يحيي الموتى وهو اي احياء الموتى من الخصايص الالهية التي لا تكون لغير الله بالصناعات العملية والاعمال الطبيعية فان غايتها تكميل اربابها عليه بمشاهدة وقابليته وتركيب اركان معينة بمقادير مترتبة بالميزان الذي عندهم حتى يعيش عليها نفس عن المنبار [?] او اراءة الميت حيا صورة لا حقيقة لا احياء ما مات بعد ما كان حيا حقيقة وهو المراد باحياء الموتى فان ذلك لا كلام لاحد

عليه اصلا احياء النطق منصوب على انه مفعول مطلق لقوله يحيي الموتى او مرفوع على انه بيان وتعبير للضمير المرفوع والمراد باحياء النطق اما الاحياء الذي يوجب نطق الجسم المذاب او الذي يحصل نطق المحيي ودعائه وقوله قم باذن الله وعلى الاول فهو اما بيان للواقع على ما روي في قصة انه احيى سام ابن نوح فنطق وشهد بنبوته ثم رجع الى حالته وح معنى قوله لا احياء الحيوان الذي يمشي وياكل ويبقى حياته في ظلمات الاحياء الواقع من عيسى ذاك لا هذا وانما يتعلق للاحياء ليصير من الخصايص الالهية ويقرن احياء الجيف مطلقا سواء كانت جيف الحيوانات الناطقة او غيرها من الخصايص الالهية فاذا ظهر على يد احد فاما هو معجزة او كرامة او استدراج اجراه الله على يده واما احياء الحيوان بمعنى جعل المادة قابلة لفيضان الحيوة من المبدا فليس من الخصايص الالهية فيمكن ان يحصل بالتحيلات الصناعية كالبعثات وغيرها وعلى الثاني ايضا يحتمل ان يكون بيانا للواقع في ان احياء سام بن نوح كان بنطقه ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحياء بمجرد النطق والدعاء من الخصايص الالهية لا احياء الحيوان بتهيئة المادة لفيضان الحيوة عليها والذي يخطر بالبال ان المراد باحياء النطق احياء لا يظهر في المحيي اثر من آثار الحيوة الا النطق وباحياء الحيوان ان يحصل فيه مزاج معتدل صوري بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية كلها على الطريقة المعهودة كالمشي والاكل والشرب والبقاء مدة طويلة وغير ذلك بقي ذلك العاقل الناظر حائرا في انه بشر او آله [?] اذ يرى الصورة بشرا متلبسا بالاثر الالهي الذي هو من خصايصه وهو الاحياء فهنا فادي النظر بعضهم فيه اي في الشخص البشري المحيي للموتى الى القول بالحلول اي حلول الله في صورته البشرية وانه اي والى القول بانه هو الله سبحانه بما احيى به من الموتى يعني الحكم بالهيته انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته ولذلك القول بالحلول وبانه هو الله من حيث ما حل فيه نسبوا الى الكفر والكفر مطلقا هو الستر المذموم منه ستر الحق بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى القول بالحلول ستروا الله الذي احيى الموتى اي حكموا باستتاره بصورة بشرية عيسى لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه ولذلك كفرهم الله سبحانه فقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمع بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله لا في اجزائه وانما قلنا الجمع بين الخطاء والكفر في تمام الكلام لا في اجزائه لانه اي الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم المسيح هو الله او الله هو المسيح فقط فانه ان حمل على ان هوية الحق سبحانه هي التي تعينت وظهرت بالصورة المسيحية كما ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدق لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية حالة في الصورة المسيحية فهذا ايضا كفر اذ ظهورها في الاشياء ظهور المطلق في المقيد لا ظهور الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير ولذلك الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه كفر ولا خطاء اصلا فالجمع بينهما انما هو في مجموع الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية واعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول فعدلوا [?] حال كونهم متلبسين بالتضمين اي يجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الاحياء اليه من الله المضمن في صورة المسيح من حيث انه احيى الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية المسيحية فالنهم منه ان الله من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة المسيحية وذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم وذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث اجروه على المسيح المحمول على الله المحيي للموتى وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم بلا شك لا من حيث ما احيى به الموتى فيتبادر الى الفهم انه من حيث صورته الناسوتية محمول على الله فيخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوا للصورة

وجعلوها بل الموصوف بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك عن قصد بل توهمه السامع من كلامهم بل جعلوا الهوية
الالهية ابتداء اى فى ابتداء كلامهم حيث قالوا ان الله هو المسيح حالة فى صورة البشرية هى ابن مريم لا ما حل فيها ففصلوا بين
الصورة والحكم اى الالهية التى هى المحكوم بها فانهم ما حكموا بها على الصورة بل على ما حل فيها لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم اى
الالهية بل عين الموصوف بها ثم انه رضى الله عنه لما بين انهم فصلوا بين حكم الالهية والصورة المسيحية شبه هذا الفصل بفصل
جبرئيل بين النفخ والصورة البشرية فقال كما كان جبرئيل فى صورة البشر اولا ولا نفخ منه فى مريم ثم نفخ فيها ففصل بين الصورة البشرية
والنفخ حيث تخلف النفخ عنها ولكن كان النفخ صادرا من الصورة آخرا فقد كانت الصورة ولا نفخ منها فما هو اى النفخ من حدها
الذاتى الذى لم ينفصل عنها ولا لازمها الخارجى كذلك ثم انه لما استمر من العقلاء اهل النظر النظر فى امور عيسى عليه السلام وكان له
وجوه متعددة اختلف اراءهم فيه فوقع الخلاف بين اهل الملل فى عيسى ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته الهيولانية الجسمانية
الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية التى تمثل بها جبرئيل حين النفخ فينسبه لجبرئيل
ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى الذى هو من الخصايص الالهية فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله
اى به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه من الموتى فتسميته روحا انما هى باعتبار ظهور الحيوة به واختصاصه بالله لان تعديه الحيوة الى
ما لا تعلق به كالبدن من الخواص الالهية وقد اختلفوا فى جهة الالهية دون الاولين لغموض النظر فيها فمنهم من قال هو الله ومنهم
من قال هو ابن الله على اختلاف المشهورين من المسيحيين فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول من حيث يصدر منه الصفات الالهية
من الاحياء والابراء وغيرهما وتارة يكون الملك فيه متوهما حيث يشاهد فيه الصفات الروحانية والملكات الملكية وتارة يكون البشرية
الحقيقة الانسانية لا الصورية الملكية فيه متوهمة حيث يظهر منه الافعال البشرية الحقيقة الانسانية لا الصورية الملكية فيه متوهمة
حيث يظهر منه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم ههنا على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد
به ادراك المعنى الجزئى فيمكن ان يتكلف له وجه فى جميع هذه الصور فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فى اعتقاده حين مشاهدته
حقا كان او باطلا فهو عند اهل الحق كلمة الله باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل وهو روح الله باعتبار مبدايته للاحياء كما قال تعالى
فيهما وكلمته القاها الى مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار صورته البشرية كما قال انى عبد الله آتانى الكتاب وليس فى ذلك الخلاف
والاختلاف لتعدد الوجوه فى الصور الحسية بغيره اى بغير عيسى ممن هو من نوعه اذ ليس شخص مثل عيسى منسوبا الى جبرئيل بل كل شخص منسوب
الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه حال كون ذلك النافخ متمثلا فى الصورة البشرية ضرورة انه ليس لاحد غير عيسى نافخ كذلك
على ان يكون الجار ظرفا مستقرا او لا الى النافخ روحه فى صورة البشرية فانه فى غير عيسى غير مشهود وعلى هذا يكون الجار ظرفا
لغوا للنفخ وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثل فى صورة بشرية او ليس النافخ فى صورة مشهودا فان الله اذا سوى الجسم الانسانى
كما قال تعالى بشرا الى هذه التسوية فاذا سويته نفخ فيه هو سبحانه تعالى من روحه الا بواسطة جبرئيل فى صورة بشرية كما قال ونفخت
فيه من روحى فنسب الروح فى كونه اى وجوده حيث قال ونفخت فيه اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اى فى ذاته حيث قال من
روحى فنسب وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبرئيل متمثلا بالصورة البشرية ففى كل شخص انسانى غير عيسى التسوية مقدم على نفخ
الروح والنافخ هو الله سبحانه بلا واسطة جبرئيل فى صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لاشتغال الامرين فيه فانه اندرجت التسوية

جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى اى فى النفخ الروحى فاذا اندرجت التسوية فى النفخ كانا معا ومعلوم ان ذلك النفخ كان من
جبرئيل فى صورة بشرية او يراد بالنفخ الروحى النفخ الصادر من جبرئيل فانه ايضا روح وغيره اى غير عيسى كما ذكرناه آنفا من تقدم
التسوية على النفخ وكون النافخ فى صورة بشرية لم يكن مثله انتهى كلامه رضى الله عنه الى ان حكم على عيسى عليه السلام بانه كلمة الله اراد ان
ينبه على ان هذا الحكم عام لكل موجود لا اختصاص له بعيسى كما كان لبعض توهمات الناظرين فيه اختصاص به فقال فالموجودات
كلها روحانية او مثالية او جسمانية كلمات الله التى لا تنفد اى لا تتناهى وانما سميت كلمات الله لانها صادرة عن قول كن وكن كلمة الله
فسمى ما صدر عنها بالكلمة تسمية للمسبب باسم السبب وربما يذكر للتسمية بها وجه آخر وهو ما اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية تعينات
واقعة على النفس الانسانى واذا كان كلمة كن كلمة الله فهل ينسب تلك الكلمة اليه سبحانه بحسب ما هو عليه فى مقام الجمع من التنزه عن ان
يكون كلامه من مقولة الصوت والحرف فلا يعلم ح ماهيتها اى ماهية كلمة كن لان فى ذلك المقام لا مغايرة بين الذات والصفات
فكما لا يعلم حقيقة الذات لا تعلم ماهية الصفات ايضا او ينسب اليه حين نزل هو تعالى فى موطن المثال او الخيال او الحس الى صورة
من يقول كن فيكون قول كن المركب من هذه الحروف حقيقة لتلك الصورة التى نزل الحق سبحانه اليها وظهر فيها بحسبها لا للحق الظاهر
فيها الا بناء على اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف فى كلمة كن كما وقع فى عيسى فبعض العارفين ذهب الى الطرف الواحد اى طرف كان فنسب مثلا
كلمة كن الى العبد وبعضهم يحار فى الامر اى امر كلمة كن وشانها او فى الامر الذى هو كلمة كن فانها صيغة امر ولا يدرى الى اى من الطرفين ينسبها
وهذه اى نسبة كلمة كن الى الحق او الى العبد مسئلة لا يمكن ان يعرف كما هى عليه الا ذوقا ووجدانا كابى يزيد حين قتل نملة تحت قدمه وتألم من قتلها
ثم نفخ فى النملة التى قتلها بحسب الظن فعلم ابو يزيد عند ارادة ذلك النفخ ممن ينفخ بربه او بنفسه فنفخ فكان ح عيسوى المشهد والمقام مستمدا من
روحانية عيسى عليه السلام وفيه اشارة الى ان كل من يحصل له هذا المقام يكون بواسطة روحانيته فعلم ان الاحياء ليس مختصا بعيسى واذ ذكر
الاحياء فهو احياء صورى بحيوة كونية عرضية سفلية ظلمانية واما الاحياء المعنوى يعنى احياء النفوس البشرية المستهلكة فى ظلمات الجهل بالعلم فتلك
الحيوة اى ثمرة ذلك الاحياء ونتيجته تلك الحيوة الالهية الدايمية العلية النورية التى قال الله فيها او من كان ميتا اى بموت الجهل
فاحييناه بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا اى علما يمشى به فى الناس فكل من احيى نفسا ميتة بموت الجهل بحيوة علمية فى مسئلة خاصة متعلقة
بالعلم بالله فى ذاته وصفاته وافعاله وانما قيده به لان العلم بما عدا ذلك هو والجهل سواء فقد احياه بها وكانت تلك الحيوة له نورا اى علما
يمشى متلبسا به فى الناس اى بين اشكاله اى امثاله فان الشكل لغة هو المثل وهذه المماثلة انما يكون فى الصورة فقط فانه بحسب المعنى متميز عنهم
بذلك النور فهو يمشى بينهم وهم محرومون منهمكون فى جهالاتهم ولا يهتدون بنال يعنى يمشى فى الناس ينفذ بنوره العلمى فى خفاياهم وبواطنهم
فيعلم ما لا يعلمون من انفسهم ولما ذكر ان الموجودات كلها صادرة عن كلمة كن وهو اما منسوبة اليه تعالى بحسب ما هو عليه فى حد ذاته او بحسب
نزوله الى صورة من يقول كن وهو الانسان الكامل اكده بقوله فلولاه لم يصدر عنه بعض الموجودات بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب
بحسب ما هو عليه ولولانا يعنى الافراد الكاملين من الانسان لم يصدر عنه تعالى بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب نزوله اليهم البعض
الآخر من الموجودات لما كان الذى كانا يعنى لما وجد لان الموجودات منحصرة فى هذين القسمين فانا معشر الكاملين اعبد اى عباد مطيعون
له ممتثلون امره لنا بقول كن حقا وان الله مولانا وسيدنا فيجب علينا اطاعته فيما امرنا به وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انسانا
اى كاملا فان ما عدا الانسان الكامل ليس بانسان حقيقة وانما حكم بعينه الانسان الكامل لان كماله لا يتيسر الا بانارجهة خلقيته فى جهة

حقيقة فلا يحجب على ابنا المنقول اى لا يحجب عن شهوده والعينية بالشان اى بالصورة الانسانية والهيات البشرية فقد اعطاك
الله سبحانه بما اعلى تلك العينية وهو ان كلمة كن منك بمنزلة كن منه فكن حقا بالفارجية خلقيتك في حقيقته وكن خلقا بقيامك
في مقام العبودية بحسب الصورة لتكن جامعا بين حقيتي الحقية والخلقية وواسطة بين الحق والخلق فتكون بالله اى بتجلياته الذاتية والاسمائية
رحمانا اى عام الرحمة على العالمين اذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل من الكمالات الدينية والدنيوية وعد ثبتك الجامعية والوساطة خلقه
منه سبحانه باستفاضة الوجود والكمالات منه وافاضتها عليهم لكن روحا اى راحة وسعا لهم عن كرب العدم والنقصان وريحانا يستنشقون
منك روايح الحيوة العلمية والكمالات الوجودية فاعطيناه بالفناء فيه والرجوع اليه ما بدى من الوجود وكمالاته اى تجلياته فيما يحسب
حيا بنا واستعدادنا انجادا عطانا بالبقاء بعد الفناء ما افنيناه فيه عند الفناء فيه فصار الامر المعطى له منقسما باياه وايانا اى به وبنا
فتارة هو سبحانه المعطى له وتارة نحن او صار الامر المعطى منقسما ما اعطينا اياه وبما اعطيناه ايانا وانما اتى بالضمير المنصوب مع ان الظ
المجرور لانه حكاية عن الضمير المنصوب المتصل الذى هو مفعول للاعطاء فلما ترك الفعل صار منفصلا فاحياه اى جعله سبحانه موصوفا
بالحيوة الربانية العلمية المظهرية الحادثة الذى يدرى ويعلم الامور بعلمه تقلب امثالي وهوانا وامثالي فخير ظهر في انا بانيا جعلناه
موصوفا بهذه الحيوة واما الحيوة العلمية الغير المظهرية فهى لازمة لذاته سبحانه ازلا وابدا لا مدخل لنا في اتصافه بها وذلك الاحياء
انما كان حين احيانا بتجليه علينا بالحيوة العلمية فانصبغت فينا فحدثت بها نسبة مخصوصة بخصوص قابليتنا فهي ماخوذة مع تلك
النسبة حادثة واتصاف الحق بها انما هو فينا فنحن جعلناه موصوفا بها وهذا هو المراد باحيائه سبحانه وكنا على سبيل الاستمرار
ظاهرين فيه اى في مرآة وجوده تارة اكوانا اى كونين متعينين في مرتبة الارواح وتارة اعيانا ثابتة في مرتبة العلم وتارة ازمانا اى
ذوى ازمان في الزمانيات وليس الحق بدايم اى بدايم التجلي فينا بالتجلي الشهودي وان كان دايم التجلي بالتجلي الوجودي ولكن ذاك
اى التجلي الشهودي يكون احيانا بحسب الاستعدادات التي يحصل لقلوبنا قال عليه السلم لى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا
نبي مرسل ثم انه لما ذكر الشيخ رضى الله عنه ما استغربه العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحاني مع الصورة البشرية العيسوية ترك
مادتها الجسمانية منها ارادوا ان يزيل ذلك الاستغراب فقال وما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني وشأنه في صورة البشر العنصري
من ان المنفوخ بذلك النفخ وهو الماء المتوهم ممزوجا بالماء المحقق مادة لصورة البشر العنصري العيسوى هو ان الحق سبحانه وصف نفسه
بالنفس الرحماني حيث قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع ذلك
الموصوف الصفة التى اتصف بها جميع ما يستلزمه تلك الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس ان يتبع ذلك الموصوف الصفة التى اتصف
بها جميع ما يستلزمه تلك الصفة فلا بد لحق الموصوف بالنفس اى يتبع النفس الذى هو من صفاته جميع ما يستلزمه النفس وقد عرفت ان النفس
في المتنفس حقا كان او خلقا ما يستلزمه النفس وقد عرفت ان النفس في المتنفس حقا كان او خلقا ما يستلزمه اى اى شئ يستلزمه
النفس فما يستلزم التنفيس من الكرب ودخول صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير لفظية فلذلك قبل النفس الالهى صور العالم التى
هي بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظية للنفس الانسانى فهو اى النفس الالهى لها اى لصور العالم كالجوهر الهيولانى الجسمانى للصور الجسمانية
كما ان الهيولى الجسمانية تقبل الصور الجسمانية كذلك النفس الالهى تقبل صور العالم وليس النفس الالهى الذى تقبل صور العالم الا عين الطبيعة
الكلية العالية الفعالة للصور كلها ولكن لا مطلقا بل من وجه وهو وجه باطنيتها التى هي الاحدية الذاتية الجمعية فان للنفس الالهى ظاهرا

وباطنا فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه فعال لها ومن هذه الحيثية يسمى بالطبيعة وهذه الحقيقة هي النفس الرحماني
وكان تسميته بالطبيعة بناء على انه مبدأ الفعل والانفعال كانه يؤثر في التعينات باظهارها وتتأثر بها باعتبار تعينه بها واذا كان
الكل عين الطبيعة فلا يبعد ان يكون ما نفخه جبريل في مريم مادة للصورة البشرية العيسوية لانه اما امر روحاني او مثالي او حسي
وعلى كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا يستبعد ان يمتزج مع ماء مريم الذى هو ايضا من صور الطبيعة ويصير المجموع مادة للصورة
العيسوية فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما هو فوق العناصر التي هي اصول المركبات العنصرية فوقيه في رتبته وما هو تحتها بحسب المكانة
وان كان فوقها بحسب المكان فما تولد عنها اى عن العناصر كاعيان السموات السبع وارواحها فانها عنصرية كما سيجيء
فهو اى ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن العناصر ايضا من صور الطبيعة وهي اى ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبيعة الارواح
العلوية التي فوق السموات السبع وهي الملئكة التي للعرش والكرسي وما فوقها واما ارواح السموات السبع يعني نفوسها المنطبعة في
عقولها ونفوسها المجردة في الصور الطبيعية النورية لا العنصرية واعيانها فهي عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما يتولد
الاجزاء اللطيفة الدخانية عن النار فان الطف اجزاء النار هي التي تعلو ما في صورة الدخان وفي دخان النار اجزاء لطيفة وكثيفة وكذ
في دخان العناصر فمن كثيف دخانها خلقت اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها ما يكون عن مادة كل سماء من الملئكة التي هي
عمارها فهو مخلوق منها اى من مادتها كما ان آدم وبنيه الذين هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال رضى الله عنه في الباب
الثالث عشر من الفتوحات خلق في جوف الكرسي افلاكا فلكا في جوف فلك وخلق في كل فلك عالما منه يعمرونه وسماهم ملائكة فهم
اى الملئكة المكونون من مادة كل سماء كلهم عنصريون ومن فوقهم من ملئكة العرش والكرسي ونفوسها المنطبعة والمجردة والعقول
المسمون بلسان الشريعة بالملأ الاعلى كلهم طبيعيون ولهذا اى لكونهم طبيعيين وصفهم الله سبحانه بالاختصام اعني يعنى بالضمير
المنصوب في وصفهم الله الملأ الاعلى حيث قال تعالى ما كان لى من علم بالملأ الاعلى اذ يختصمون وانما كان كونهم طبيعيين مقتضيا لوصفهم
بالاختصام لان الطبيعة من حيث ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة اياها ومن حيث باطنها فعالة لها فيها قوة الفعل والانفعال
والتأثير والتأثر ولا شك ان هذه الامور فيها متقابلة وليس المراد بالاختصام الا التقابل بحيث يقتضي كل واحد منهم خلاف ما يقتضيه
الآخر والتقابل الذى في الاسماء الالهية التي هي النسب الاضافية للذات الالهية باعتبار توجهها الى عالم الظهور انما اعطاه النفس
فانه ان لم يمتد الوجود الحق من غيبة الاطلاق الى مرتبة الظهور لم يتعين الاسماء ولا شك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار
هذا الامتداد فلو لم يكن النفس لم يتعين الاسماء ولم يتحقق التقابل بينها فظهر انه ما اعطى الاسماء الالهية التقابل الا النفس
وكذلك لا يظهر هذا التقابل في الخارج الا بالنفس فانه اذا لم يمتد الوجود على الماهيات الممكنة لم يظهر التقابل بين الاسماء بظهور آثارها
المتقابلة ولما ذكر ان التقابل الذى بين الاسماء انما اعطاه النفس لا الذات من حيث هي نوره واوضحه بقوله الا ترى الذات البحت
الخارجة عن هذا الحكم اى عن حكم النفس كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ولا شك ان في مرتبة الغنى وهي مقام الاحدية الذاتية لا تقابل
الاسماء لعدم تعينها فضلا عن تقابلها فهذا اى غنى الذات عن العالمين خرج العالم على صورة من اوجدهم او وضمير ذوى العلم تغليبا
او بناء على ان الكل ذو العلم في نظر اهل الكشف وليس الموجد الا النفس الالهى لان الذات البحت لها الغنى عن نسبة الايجاد وليس ايجاد
النفس الالهى للاشياء الا ظهوره بصورها فليس في الوجود بمراتبه ظاهرا وباطنا الا النفس الالهى فما فيه اى النفس بما فيه من الحرارة طبيعية

كانت او عنصرية علاوة بما فيه من اليبوسة ثبتت ولم يتزلزل فالرسوب في العالم الصغير الذي هو الانسان الازي الطبيب اذا اراد سقي
دواء لاحد ينظر في قارورة مائه فاذا اراه رسب علم ان النضج وهو استعداد اخلاط المزاج للصلاح يتصرف الطبيب فيها فتذكى
فتنفعه الدواء ليسرع الدواء في النجح اي اصابة الطلبة التي هي اصلاح المزاج وانما رسب ما رسب في القارورة لرطوبته وبرودته
الطبيعة فالرطوبة والبرودة كما تقتضيان الرسوب والتسفل في العالم الصغير كذلك تقتضيانهما في العالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانساني
اي تخصص كان عجن الحق سبحانه طينته بيديه الجمالية والجلالية او الفاعلية والقابلية وهما متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا مباركة
في مصدرية الرحمة واللطف فان وجود الغضب والقهر رحمة عليهما فلا اختصار بما بينهما من الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان الا كونهما
اثنتين اعني يدين فان الاثنينية نسبة يقتضي اختصاص كل من طرفيها بامر لا يجده في الآخر وذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيديه
المتقابلتين لانه لا يوثر في الطبيعة الا ما يناسبها اي الطبيعة وهي متقابلة فجاء باليدين المتقابلتين ليحصل المناسبة بين المؤثر والمؤثر
فيه ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب المقدس عن توهم التشبيه فان المباشرة حقيقة هي الافضاء
بالبشرتين والبشرة هي ظاهر الجلد باليدين المضافتين اليه وجعل سبحانه ذلك الايجاد باليدين من مقتضيات عنايته بهذا النوع
الانساني فقال تعالى امر الملائكة اسجدوا لآدم وقال تعالى لمن ابى عن السجود ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي موبخا الى ان
السجود للملائكة انما هو لمخلوقية باليدين استكبرت على من هو مثلك يعني بالمثل عنصريا اي على من هو عنصري مثلك
فلا يكون استكبارك واقعا موقعه ام كنت من العالين فلست حريا بالاستكبار ويعني بالعالين من علا بذاته ان يكون في
نشأته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا باشره الحق سبحانه بيديه
عند خلقه من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر لما كان او غيره من غير مباشرة باليدين المضافتين اليه سبحانه
بل بيد واحدة فالانسان في الرتبة اي رتبة التفضيل والكمال بل في شرف الحال ايضا فوق الملائكة الارضية والسماوية ايضا لانهم
كلهم عنصريون مخلوقون بيد واحدة فلا لهم شرف حاله ولا رتبة كماله والملائكة العالون خير في شرف الحال لا في الجنبة والكمال من هذا
النوع الانساني بالنص الآلهي يعني قوله ام كنت من العالين قال الشيخ رضي الله عنه في فتوحات المكية اني رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسألته ان الانسان افضل ام الملائكة فقال صلى الله عليه وسلم اما علمت بان الله يقول من ذكرني في نفسه
ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم ثم قال وكم من ملأ ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم ففرحت بذلك واذا كان
العالم صورة النفس الآلهي فمن اراد ان يعرف النفس الآلهي فليعرف العالم من عرف نفسه التي هي العالم الصغير عرف ربه الذي ظهر
نفسه فيه اي في ربه فان العالم باعتبار ظاهره والرب مظهره وهو باعتبار مرآتية الرب للربوب ولما كان هذا الكلام محتملا لاعتبار
مظهرية العالم وظاهرية الرب دفعه بقوله اي العالم ظهر فيه النفس الرحماني وفي النسخة المنزوه على الشيخ رضي الله عنه في نفس الرحمن الذي
نفس الله تعالى به عن الاسماء الآلهية ما تجده اي الكرب الذي تجده الاسماء من عدم ظهور آثارها وذلك التنفيس انما يكون بظهور آثارها
فانفس الله سبحانه على نفسه بسكون الفاء حين ازال كربه وكرب اسمائه بما اوجده في نفسه بفتح الفاء من صور اعيان الموجودات التي
هي مظاهر الاسماء وآثارها فاول اثر كان للنفس وهو التنفيس من الكرب انما كان في ذلك الجناب اي الجناب الآلهي ثم لم يزل
الامر ينزل بتنفيس الغموم الى آخر ما وجد وهو الانسان فما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره ولكن لا انتهاء في ذلك التنفيس في النفس ابد الآباد

لعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا واخرة فالكل اي الحقائق كلها في عين النفس الآلهي كالضوء في ذات الغلس وهو ظلمة آخر الليل والمقصود
تشبيه المجموع المركب من الحقائق والنفس بالمجموع الممتزج من الضوء والغلس ووجه الشبه هو ان الضوء بدون الغلس نور صرف
لا يمكن ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا يدرك والممتزج منهما وهو الضياء يتعلق به الادراك وكذلك النفس من غير تقيده بالحقائق
لا يدرك لصرافة نوريته والحقائق من غير تلبسها بالنفس لا يدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة محضة والمجموع المركب منهما يتعلق به الادراك
فظهر من هذا التقرير انه ليس المراد من هذا الكلام تشبيه الحقائق بالضوء والنفس بالغلس بل يراد تشبيه الحقائق بالغلس وتشبيه
النفس بالضوء الظاهر وان امكن ان يتكلف للاول ايضا وجه والعلم بالبرهان الكشفي بان يكون المعلوم هو البرهان ويحتمل ان يكون معناه
والعلم بما ادعيناه من ان الكل في عين النفس العلم حاصل بسبب البرهان الكشفي عليه في سلخ النهار اي في آخر نهار الظهور وهو مرتبة
الانسان لما ورد في الحديث عن آدم انه خلق آخر ساعة من يوم الجمعة ولكن العلم بذلك البرهان ليس حاصلا لكل انسان بل لمن تفرغ اي عطل
حواسه الجزئية عن التوجه بمتعلقاتها المتعددة المتكثرة المانعة عن شهود الوحدة وصار احدي الهم والهمة في التوجه الى الحق
المطلق فيرى الذي قد ظفر وهو من نفس فاسم الموصول فاعل يرى ومفعوله رؤيا دلت له على التنفيس عن كرب الاحتجاب بها وهذه الرؤيا
انما هي مشاهدة سريان نفس الرحمن في الحقائق كلها وانما سماها رؤيا لانها مرئية في حال النعاس وان لم يحتج الى التعبير لامكان ان يكون
تلك المشاهدة في صورة مثالية تحتاج الى التعبير فرجا اي ترجع العلم بالبرهان ان عبس من كل غم كان في وقت تلاوة سورة عبس والمراد
بتلاوة اياها التحقق بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد على ما ذكر بقصة موسى عليه السلام دلالة تجلي الحق سبحانه للذي قد جاء في طلب القبس
التجلي الصوري المثالي فرآه نارا اي في صورة مطلوبة حال كونه مستجمعا شرائط التجلي من التوجه التام الى الحق سبحانه والانقطاع عما سواه وهو في
الحقيقة نور سار في الملوك اي الكمل الذين هم سلاطين نهار الكشف وفي العسس اي السالكين السائرين في ليالي ظلمة الاحتجاب فاذا فهمت
مضمون مقالتي هذه وهو ان التجلي في صورة ما يطلبه العبد المتجلي له انما يقع اذا كان مستجمعا لشرائط التجلي تعلم بانك في حال الحجاب مفلس فقير
فاقد للتجلي لفقدان شرائطه وانما تجلى الحق سبحانه لطالب القبس في صورة النار لانه كان احدي الهم والهمة في طلبها فوقع التجلي في صورتها
ليكون اوقع في نفسه ولهذا لو كان يطلب غير ذا القبس رآه اي الحق المتجلي فيه اي في غير القبس وانعكس راسه خجلا من عدم فوزه
بذلك التجلي واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم بصيغة المتكلم ونعلم بصيغة الغيبة فالاول اشارة الى قوله تعالى ولنبلونكم
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والثاني الى قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمراد
بمقام حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار المفيد لتجدد العلم وحصول الحادث من نوع العلم استفهمها اي الكلمة العيسوية عما نسب اليها وإلى
امها من الالوهية ليعلم يعلمه الثاني الاختياري هل هو حق واقع بقوله واعتراه ام لا مع علمه الاول الازلي فهل وقع منه ذلك الاول اي الاعتراف بما
الهين او القول بالاتخاذ ام لا فقال تعالى له اانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فلا بد للمخاطب في مقام الادب
من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به لانه لما تجلى له في هذا المقام اي مقام الاختبار وفي هذه الصورة اي صورة السؤال عن قوله
للناس اتخذوني وامي الهين علم ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد الاختياري لا العلم مطلقا ليحيل العلم عليه فلا جرم اقتضت الحكمة الجواب
في صورة التفرقة بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث فرق بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد في محله لكن لا تحتجب بحجة ذلك الجواب
عن مشاهدة عين الجمع بل انما وقع بعين الجمع بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه فما بدا ان الحقيقة واحدة يسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار

مقام التشبيه خلقا فقال عيسى عليه السلم وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح سبحانك فحدده بما نزهه بالتسبيح حدده بالكاف الذي يقتضي المواجهة
والخطاب الذين مما يقتضيان التشبيه والتحديد فجمع في هذه الكلمة بين التشبيه والتنزيه ثم قال عليه السلم ما يكون لي من حيث انا لا من حيث نفسي
فقط وذلك اي دون ان الاحظ ان الظاهر بصورة نفسي انت وهذا لسان التنزيه ان اقول ما ليس لي بحق اي ما تقتضيه هويتي الغيبية وعيني
الثابتة ولا ذاتي الموجودة خارجا ان كنت قلته فقد علمته لانك انت القائل في صورتي بمقتضى قرب الفرائض ومن قال انا فقد علم ما قال وانت
اللسان الذي اتكلم به بمقتضى قرب النوافل فانت الفاعل والآلة ايضا وهذا لسان الجمع كما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في
الخبر الالهي والحديث القدسي الوارد في قرب النوافل فقال تعالى كنت لسانه الذي يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام
الى عبده كما يقتضيه قرب النوافل فان الفاعل في قرب النوافل انما هو العبد والحق آلته ولما كان مقامه يستوعب القربين اشار الى ذلك
بقوله ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي والمتكلم بهذا القول هو الحق كما يقتضيه قرب الفرائض وعيسى عليه السلم آلة للحق في هذا الكلام
وكذا المتكلم بقوله ولا اعلم ما فيها هو الحق لكن من حيث التعين العيسوي ولما كان المتكلم بقوله تعلم ما في نفسي هو الحق يكون ضمير المتكلم فيه كناية عن الحق
سبحانه فيكون النفس نفسه فيكون في قوله ولا اعلم ما فيها ارجاع الضمير المجرور الى النفس ولا حاجة الى التقدير كما في القران حيث قال اعلم ما
في نفسك او المراد اني لا اعلم ما في نفسي فكيف اعلم ما في نفسك فنفى العلم عن هوية عيسى بل عن نفسه من حيث هويته لا من حيث انه اي عيسى
قابل ووذاته فانه من هذه الحيثية هو الحق لا غير انك انت علام الغيوب جيء بالفصل والعماد وهما لفظة انت تاكيدا للبيان اي بيان الحكم
بانه هو علام الغيوب على وجه يفيد انحصار المحكوم به فيه واعتمادا عليه اي على ذلك البيان في ابانة المطلوب وانما اكد اذ لا يعلم الغيب
الا الله فاذا حكم عليه بانه يعلم الغيب ينبغي ان يكون على وجه يفيد التاكيد وانحصار ذلك الحكم فيه ففرق حيث ميز بين الخلق والحق
وخص كلا منهما بحكم وجمع حيث رد الكل الى الحق سبحانه وعلى هذا القياس التوحيد والكثرة والتوسعة والتضييق المذكورة في قوله
ووحد وكثر ووسع وضيق ثم قال عيسى عليه السلم تتمما للجواب ما قلت لهم اي للناس الا ما امرتني به فنفى اولا بكلمة النفي القول عن نفسه مشيرا
بهذا النفي الى انه ما هو ثمه بل هو فان الحق مستهلك عينه في الوجود المطلق فان القول تحقق لا محالة فالمنفي هو نسبته الى عيسى عليه السلم واشعار
النسبة انما هو باعتبار المنسوب اليه ثم اوجب القول بعد نفيه ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك اي لم يجمع بين النفي والايجاب لاتصف
بعدم علم الحقايق فانه لو اقتصر على النفي اخل بالصورة لثبوت القول صورة ولو اقتصر على الايجاب اخل بالحقيقة اذ لا قايل الا الله
حاشاه من ذلك اي من عدم علم الحقايق فان رتبة الكمال النبوي يابى ذلك فقال تفسيرا وبيانا للايجاب القول الا ما امرتني به وانت المتكلم
بهذا الكلام على لساني كما يقتضيه قرب الفرائض وانت لساني كما يقتضيه قرب النوافل فانظر الى هذه التثنية ما الطف الحرف بالجمع والتنزيه بالتحديد
والوحدة بالكثرة والسعة بالضيق والنفي بالايجاب وقرب الفرائض بقرب النوافل الروحية اي الصادرة من عيسى الذي هو روح الله
صورة والالهية حقيقة اي الطفها وادقها لدلالتها على الجمعية الكمالية وصحح بعض الشارحين التثنية بالنون تفعلة من الثناء لا بالثاء المثلثة المنقوطة بثلث نقاط
وقال التثنية بالثاء تصحيف ولا يخفى ان الاولى بالحكم بالتصحيف عليها اولى كيف وهذه الكلمة صححت في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه
بالثاء المثلثة ثم بين الامر المامور به بقوله ان اعبدوا الله فجاء بالاسم الله الجامع لجميع الاسماء لاختلاف العباد وجمع ما به في العبادات
فلكل وجهة من تلك الاسماء هو موليها واختلاف الشرايع اي الطرق الموصلة المسلوكة لهم فان كل طريق شريعة وان كان الكل داخلا تحت
شريعة واحدة وحمل الشرايع على الشرايع المختلفة التي للانبياء بعيد حيث ان عيسى عليه السلم لا يامر امته الا بالعبادة على شريعة خاصة ولم يخص اسما خاصا

ودون اسم آخر بل جاء بالاسم الله الجامع للكل اي لكل الاسماء او لكل العباد والشرايع ثم قال عيسى عليه السلم تفصيلا له اي للاسم الله
ربي وربكم ومعلوم ان نسبته اي نسبة الاسم الله الى موجود بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود آخر لان لكل موجود
خصوصية ليست لساير الموجودات يطلب اسما خاصا به فلذلك فصل بالتثنية ما اجمل في الاسم الله بقوله ربي وربكم
بالكناية بكناية المتكلم وكناية المخاطب يعني المخاطبين فان في تفصيل المضاف اليه تفصيل المضاف ويجوز ان يكون فصل
بالتخفيف اي فصل بعض الاسماء عن بعض ثم اعاد رضي الله عنه قوله الا ما امرتني به لبيان ما يتعلق بمقام عبودية فاثبت
عيسى عليه السلم نفسه مامورا ثانيا بعد ما نفاه اولا وليست عليه اثبات مامورية او ليست نفسه الا مامورة من هذه الحيثية
سوى عبودية اذ لا يؤمر بشيء الا من يتصور منه الامتثال الذي هو العبودية وان لم يفعل الامتثال ولما كان الامر اي الحال
والشان الذي يتصف به اهل المراتب ينزل عليهم ويتصفون به بحكم المراتب اي بسبب ان المراتب يحكم به عليهم ويقتضيه
لذلك يتصف كل من ظهر في رتبة ما حقا كان او خلقا بما يعطيه حقيقة تلك المرتبة من الاحوال والاحكام فرتبة المامور اي المامورية
لها حكم يظهر في كل مامور وذلك الحكم هو الانقياد وذلك اذا كان المامور مامورا بالامر الايجادي فقط والايجادي والايجابي
معا واما اذا كان مامورا بالامر الايجابي فقط فليس مامورا بالحقيقة هذا اذا كان المامور هو العبد واما مامورية الحق سبحانه
فانما تتحقق اذا كان دعاء العبد بلسان الاستعداد فقط او به مع القول واما المامور بلسان القول فقط فليس مامورا
بالحقيقة ورتبة الامر اي الآمرية لها حكم يبدو في كل امر وهو الحكم على المامور وانفاذه فيه فيقول الحق سبحانه قولا ايجابيا
او ايجابيا مع الايجادي اقيموا الصلوة فهو الآمر والمكلف حقيقة والعبد المكلف هو المامور ويقول العبد بلسان الاستعداد
سواء قارنه قول اللسان ام لا رب اغفر لي فهو الآمر والحق المامور فما يطلب اي الذي يطلبه الحق من العبد بامره وهو الانقياد
هو بعينه ما يطلب العبد من الحق بامره اي دعائه فان العبد ايضا يقصد بدعائه الاجابة التي هي الانقياد من الحق فمطلوب
كل من الحق والعبد بامره هو الانقياد ولهذا اي لكون مرتبة كل من المامور والآمر لها حكم يظهر في اصحابها او لكون مطلوب
كل واحد من الحق والخلق هو الانقياد كان كل دعاء حقيقي مجابا بل كل امر حقيقي مطاعا ولا بد من حصول الاجابة وان تاخر لفقدان
شرط او وجود مانع كما يتاخر ويتقاعد بعض المكلفين عن الاجابة والطاعة حين اقيم في مقام التكليف مخاطبا باقامة الصلوة
مثلا فلا يصلي في وقت لغرض ما متهاونا فيؤخر الامتثال ويصلي في وقت آخر ان كان متمكنا من ذلك الامتثال بان يكون الامر
الايجادي واقعا فلا بد من الاجابة في الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال بالقصد والعمد فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان
ثم قال وكنت عليهم ولم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم شهيدا ما دمت فيهم لان الانبياء شهداء على اممهم ما داموا فيهم لا على انفسهم
مع الامم فلما توفيتني ولما كان التوفي ظاهرا في الاماتة وعيسى عليه السلم لم يمت بل رفعه الله الى السماء فسره رضي الله عنه بقوله اي رفعتني
اليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم فلم ابق متمكنا من الشهادة عليهم كنت انت الرقيب عليهم باعتبار مقام الفرق في غير موادي بل في موادهم
واما باعتبار مقام الجمع فمن غير مادة اذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة فشهود الانسان نفسه شهود الحق اياه في مقام الفرق
وانما جعله اي جعل عيسى الحق مذكورا بالاسم الرقيب ولم يذكره مثل نفسه بالشهيد لانه عليه السلم جعل الشهود له اي لنفسه
فاراد ان يفصل بينه وبين ربه فيما يعبر به عنهما حتى يعلم انه هو اي عيسى هو عيسى لا الحق بوجه لكونه عبدا ووجه العبودية التي هي جهته

العين والشهيد غير وجه الربوبية والحقيقة وان الحق هو الحق لا عيسى لكونه ذا وجهة الربوبية التي هي جهة الاطلاق غير جهة العبدية
فجاء عيسى لنفسه بانه شهيد ولما خصه بالشهيد لما سبق من ان الانبياء شهداء على اممهم وجاء في الحق بانه رقيب فرقا بينه وبين الحق
وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا لا شهيدا عليهم ما دمت فيهم ايثارا لهم على نفسه في التقدم كما تقتضيه مقام تواضع الكمل واشاره
ايضا الى اختصاص شهادته لهم دون سائر الامم وادبا اي قدمهم على نفسه لرعاية الادب بين يدي الحق اذ الكلام معه اذ
لرعاية الادب معهم لانهم مظاهره واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما تستحقه الرب من التقدم بالرتبة
ولعدم اختصاص رقابته تعالى لهم ثم اعلم عيسى عليه السلام على صيغة الماضي من الاعلام ان للحق الرقيب الاسم الذي جعله
عيسى لنفسه وذلك الاسم هو الاسم الشهيد في قوله عليهم شهيدا فقال عيسى عليه السلام وانت على كل شيء شهيد فجاء بكل للعموم وبشيء لانه انكر
النكرات واشملها وجاء بالاسم الشهيد فهو سبحانه الشهيد لا غيره على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود وانما دلت هذه
العبارة على انحصار الشهيد فيه سبحانه مع انحاء ليس فيها من ادوات الحصر شيء لانضمام مقدمة معلومة معها وهي ان كل صفة يظهر
في المظاهر اذا كانت صالحة لان يكون للظاهر فهي للظاهر بعينه وتخصصت بحسب المظاهر لا للمظاهر فاذا دلت هذه العبارة
على اثبات الشهادة له سبحانه وانضمت الى تلك المقدمة المعلومة افادت الحصر ولهذا ترتب عليه قوله فنبه على انه تعالى هو الشهيد
على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي شهادة الحق تعالى ولكن في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه
وبصره ثم قال عيسى عليه السلام كلمة عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة الى نبينا صلى الله عليه وسلم اما كونها عيسوية فانها قول
عيسى عليه السلام باخبار الله تعالى عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفي بعض النسخ فلموقعها اي لوقوعها من محمد صلى الله عليه
وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها ليلة كاملة يرددها ويردها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية المحمدية
وقوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم في قوله ان تعذبهم وقاية وان تغفر لهم ضمير الغائب كما
ان هو في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واما ذكر ضمير الغائب فالتعبير في هذه المواضع بضمير الغائب بعينه هو كما قال
في موضع آخر لهم الذين كفروا بضمير الغائب فان وصف الغيبة في تلك المواضع كما يلائم التعذيب والمغفرة كذلك وصف الغيبة في هذا
المواضع يلائم الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم هو غيبتهم عن ساحة حضور الرب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية كذلك
سبب الحكم عليهم بالكفر هو غيبتهم عنها فكان الغيب اي الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة لغيبتهم عن ساحة
الشهود وسترهم عما يراد بالمشهود الى حاضر الذي لم يحجب بتلك التعينات وما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور في الترب والسعادة
الدنيويه والدنيوية ثم بين المناسبة بين التعذيب وضمير الغائب فقال ان تعذبهم بضمير الغائب وهو اي ذلك العذاب هو عين
الحجاب الذي هم فيه محجوبون عن الحق فان الاحتجاب عنه تعالى حجاب والعذاب الاخروي يكون ذلك الاحتجاب فذكرهم الله
اي جعلهم عيسى عليه السلام مذكورين لله حاضرين عنده بالوجود الذكري اللفظي قبل حضورهم العيني بارتفاع حجبهم حتى اذا حضروا اي اشرفوا
على الحضور يكون الخيرة وهي الحضور الذكري قد تحكمت في العجز اي عجب الاستعداد وانهم تصيرة مثلها يعني صير الحضور الذكري استعدادهم
عين الحضور العيني الذي هو مثل الحضور الذكري وذلك انما هو على سبيل المبالغة والا لم يصر الاستعداد عين الحضور كما لا يخفى ثم
رضي الله عنه لابين النكت في ايراد ضمير الغائب اراد ان يبين النكات المتعلقة بافراد ضمير الخطاب وذكر العباد فلهذا اعاد

قوله فانهم عبادك ثم شرع في بيان نكتة وقال فافرد الخطاب بالكاف للتوحيد الذي كانوا عليه بحسب اصل الفطرة او بسبب
ان الظاهر بصورة كل معبود انما هو الحق تعالى كما قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد
لانهم لا تصرف لهم في انفسهم وعدم تصرفهم في انفسهم فيما عدا وجوداتهم ظاهر واما فيها فبناء على ان المتصرف فيهم بل في الكل هو الحق سبحانه
وما ينبغي منه التصرف فهو من مظاهره التي تظهر منها تصرفه فهم بحكم ما يريده بهم سيدهم من التصرفات ولا شريك لهم فيهم فانه
قال عبادك فافرد كاف الخطاب الذي اضاف العباد اليه وذلك يدل على عدم الشركة فيهم والمراد بالعذاب اذلالهم ولا
اذل منهم لكونهم عبادا وقد علمت انه لا ذلة اعظم من ذلة العبيد فذواتهم تقتضي انهم اذلاء فلا يذلهم انك على تقدير الاول لانهم
بادون ما هم فيه من كونهم عبيدا وان تغفر لهم اي تسترهم عن ايقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم اي تجعل لهم غفرا
بمعنى النافذ كالعدل بمعنى العادل اي ساترا يسترهم عن ذلك الايقاع ويمنعهم منه فانك انت العزيز اي المنيع الحمى اي حماه
ممنوع عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم اذا اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده بان تجلى عليه ويظهر فيه به يسمى الحق بالعزيز
والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهرا له فيكون ذلك العبد المعطى ايضا منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام
والعذاب وجاء بالفصل والعماد في هذه الآية كما جاء به فيما سبق تاكيدا للبيان وليكون الآية الواردة في شان عيسى عليه السلام
على مساق واحد في قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم على مساقها فكان
تريد النبي صلى الله عليه وسلم الآية ليلة كاملة سؤالا من النبي صلى الله عليه وسلم والحاحا منه على ربه في المسئلة ليلة كاملة الى طلوع
الفجر كان يرددها طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤاله لكرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب من الذنوب
والمعاصي عرضا مفصلا اي تفصيل كل ذنب او تفصيل كل مذنب من اعيان المذنبين فيقول النبي صلى الله عليه وسلم لرأي للحق تعالى
في كل عرض وعين عين فان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو رأى النبي صلى الله عليه وسلم
في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وايثار جانبه من ارادة القهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام مما يوجب
ايثار جانب الحق اذ لا حظ للعبد فيها بخلاف اللطف والرحمة فان للعبد فيهما حظا فلما اذا طلبها لنفسه لله تعالى
وان امكن ان يلاحظ فيها جانبه تعالى ايضا اذا وافق ارادته لدعا عليهم بالايلام فان الانبياء يوافقون مع ارادة الحق
ولا يستشفعون الا باذنه فاعرض الحق سبحانه عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا
به العذاب الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله لاشتمالها على قوله ان تعذبهم فانهم عبادك ومن التعريض لعفوه
دون التصريح فانه لم يقل اللهم اغفر لهم لاشتمالها على قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فقوله ما تعطيه مفعول للاستحقاق
فان قلت المعروض عليه صلى الله عليه وسلم انما هي ذنوب العباد وهي ما استوجبوا به العذاب كما صرح به اولا فلو حكم عليها
بهما بانهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض لعفوه فان ذلك ينافي استحقاقهم بها العذاب قلت ايجاب الذنوب العذاب انما هو
لذواتها ويمكن ان يلحقها امور يخرجها عنه كالتوبة والندامة او سببها كالعناية من جانب الحق سبحانه فاعرض عليه الا ذنوبهم
التي استوجبوا بها بالنظر الى ذواتها لكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم لما تعطيه الآية من التسليم لله والتعريض
لعفوه ثم انه رضي الله عنه اراد ان يبين ان تاخر الاجابة بواسطة عرض الفصول انما هو من مقتضيات عنايته به لا الاعراض عنه تعالى

وقد ورد في الاحاديث النبوية ان الحق سبحانه اذا احب صوت عبده في دعائه اياه أخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك الدعاء منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون تاخير الاجابة عنه حتى يتكرر الدعاء مما يقتضيه حكمة تعالى ولذلك اي لاجل ان تاخير الاجابة ليترتب عليه تكرر الدعاء مما يقتضيه الحكمة جاء الحق سبحانه في هذا الكلام بالاسم الحكيم حيث اجراه اولا على لسان عيسى كذلك ليترتب عليه اجراه على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ويكون حين يجري على لسانه مبينا عن تلك الحكمة فالحكيم هو الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها اي لا يصرفها عما تقتضيه من تلك المواضع ويطلبه حقايقها اي حقايق الاشياء حال كونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها فانه للصفات ايضا مدخل في اقتضاء خصوصيات المواضع فوضع تاخير اجابة دعائه صلى الله عليه وسلم في موضع يكون تكرار الدعاء فيه مطلوبا من جملة الحكمة فالحكيم هو العليم بالترتيب اي بوضع كل شي في مرتبته وموضعه ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع كل شي في موضعه فكان النبي صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى كعلمه بتفاصيل ما عرض عليه الحق سبحانه من احوال امته وكعلمه بحكم تاخير اجابة دعائه بل بوضعه كل شي في مرتبته فمن تلا هذه الاية فهكذا فليتلوا والا اي وان لم يتلها كذلك فالسكوت عنها اولى به من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبدا متحققا بمقام العبودية بحيث لم يبق له شائبة ربوبية الى نطق بامرها وطلب له دعاء او تمنيا او ترجيا في دفعه اليه الا وقد اراد اجابته فيه وقضاء حاجته لان ذلك النطق والطلب ليس منه لانه لا ينبعث منه ارادة شي اصلا لتحققه بالعبودية فكل ارادة يظهر فيه فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف عنها المراد فلا يستبطي على صيغة النهي احد من العبيد المتحقق بالعبودية ما يتضمن من الحاجات ما وفق له من النطق بامرها وليبادر بمبادرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع احواله فكلها على متعلقة بمبادرة الرسول صلى الله عليه وسلم وكلها في بتوفية ولتبادر حتى يسمع ذلك الاحد المبادر باذنه الجسماني ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف الحسي او يسمع بسمعه الروحاني ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستندا الى مشيتك بان شئت السماع بالاذن او السمع اسمعك الله كما شئت واما مستندا الى سماع الله ومشيته سواء كان ذلك مشيتك ولم يسمعك كما شئت او لم يكن لك مشية اصلا فان جازاك بسؤال اللسان الذي هو من مقولة الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسماني اسمعك الله الاجابة باذنك الجسماني ليوافق الجزاء العمل وان جازاك بالمعنى اي بمعنى ذلك السوال وروحه اسمعك بسمعك الروحاني لتلك الموافقة ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف شئت او كيف اسمعه الله فغير الاسلوب الى الالتفات من الغيبة الى الخطاب او بتقدير القول اي يسمع باذنه مقولا معه كيف شئت الاجابة لسوال اللسان لفظا او بمعناه او كيفما اسمعك الله الاجابة لا بد ان يكون مجازاة لك واجابة اياك بما يناسب حالك فان جازاك لسوالك اللساني اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية انما وصف هذه الحكمة بالرحمانية لان من جملتها بيان اسرار الرحمة الامتنانية الرحمانية او الرحمة الوجوبية الرحيمية الداخلة فيها وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية لعموم حكمها فان للكلمة السليمانية عموم سلطنة بالنسبة الى الانس والجن والوحش والطير كما ان الرحمن حكمه شامل للموجودات كلها انه يعني الكتاب من سليمان فهذا بيان للمرسل وانه اي مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم وهذا بيان لمضمون الكتاب فالكتاب مصدر باسم الله لا باسم سليمان كما توهمه بعض اهل الظاهر واليه اشار بقوله فاخذ بعض

الناس في بيان جهة تقديم اسم سليمان على اسم الله ولم يكن الامر كذلك اي لم يكن اسم سليمان مذكورا في الكتاب متقدما على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا في بيان ذلك التقديم بما لا ينبغي فقالوا انما قدم اسمه على اسم الله وقاية له من ان يقع الخرق عليه فان اسمه لكمال مهابته في قلوب الناس كان مانعا عن الخرق وعلى تقدير ان تقع الخرق يقع على اسمه لا على اسم الله وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه وبوجوب تقدمه في الذكر لتقدمه في الوجود وكيف يليق ما قالوه في وجه تقديم اسم سليمان على اسم الله من توهم الخرق وبلقيس تقول فيه اي في شان ذلك الكتاب اني ألقي الي كتاب كريم عليها فكيف يتوهم منها خرقه وسليمان ايضا كان عارفا بذلك فانه لا بد لكل نبي داع ان يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين او المراد ان بلقيس مع كمال فطانتها تقول في شان كتابه اني القي الي كتاب كريم اي يكرم عليها وهي تكرمه عليها اذ كان منتحيا بسوء ادب ثم اشار رضي الله عنه الى منشا خطائهم فقال وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما مزقه حتى قراه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما كان لعدم كونه موفقا للقبول لفقدان المناسبة لا لتجرده اي اسمه صلى الله عليه وسلم متقدما على اسم الله فانه كان صدر كتابه من محمد رسول الله الى كسرى فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له من اكرام الكتاب وقبوله لاستعداد ذاتي فلم يكن يحمي الكتاب عن الخرق لحرمة صاحبه اي بسبب حرمة صاحبه تقديم اسمه اي اسم صاحبه عليه السلام على اسم الله ولا تاخيره عنه وذكر التاخير للمبالغة ولما بين رضي الله عنه ان قوله انه من سليمان ليس من جملة كتاب سليمان بل كان منفتح كتابه البسملة لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال فاتى سليمان في البسملة بالرحمتين وهما رحمة الامتنان وهي الرحمة الصادرة من محض الوهب الالهي لا في مقابلة استعداد كلي او جزئي ورحمة الوجوب وهي التي اوجبها الحق سبحانه على نفسه في مقابلة احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين بما يدل على ان كلا منهما من اي اسم يفهم من الاسمين المذكورين في البسملة فقال اللتان هما الرحمن الرحيم اي الرحمتان المذكورتان اللتان يقتضيهما الاسم الرحمن والاسم الرحيم فامتن بالرحمن لا في مقابلة امر بل بمحض الموهبة فتجلى بصور الاستعدادات فالرحمة الامتنانية هي الفيض الاقدس واوجب بالرحيم ما يقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانية وهذا الوجوب ايضا من مقتضيات الامتنان اذ ليس ثمه من توجب عليه سبحانه امرا بل هو اوجب على نفسه كما قال كتب على نفسه الرحمة وحيث كان ذلك الايجاب من محض المنة من غير وجود مقتض كانت الرحمة المترتبة عليه راجعا الى الامتنان كما اشار اليه بقوله فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن بحيث يندرج فيه كل ما اقتضاه الاسم الرحيم ليكون بعضا من مقتضيات الاسم الرحمن وهذا المعنى هو المراد بالدخول التضمني وانما قلنا هذا الوجوب من الامتنان فانه كتب على نفسه الرحمة لا غيره سبحانه عن ان يكتب عليه غيره وانما كتب ليكون ذلك المكتوب الذي هو رحمة الوجوب للعبد بما ذكره اي بسبب ما ذكره الحق وعينه من الاعمال التي ياتي بها العبد حقا على الله اوجبه اي ذلك المكتوب او ذلك الحق له اي للعبد على نفسه يستحق العبد بها اي بتلك الاعمال هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب ومن كان من العبيد بهذه المثابة اي بمثابة ان ياتي بالاعمال التي كتب الحق على نفسه الرحمة في مقابلتها فانه يعلم بادنى التفات من هو العامل منه من الاعضاء فان اعضاءه بعضها عاملة وبعضها غير عاملة وانما قال من العامل مع ان الظاهر ما العامل منه لانه لما اسند العمل اليه فكانه من ذوي العلم او لانها عين هوية الحق كما سيجي والعمل منقسم على ثمانية اعضاء من الانسان غالبا وهي اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبهة وقد اخبر

الحق سبحانه في حديث قرب النوافل انه هوية كل عضو منها فلم يكن العامل غير الحق والصورة التي يظهر منها العمل للعبد والهوية مدرجة فيه
اي في العبد اندراج المطلق في المقيد لا اندراج الحال في المحل ليلزم الحلول تعالى عن ذلك ولهذا فسره بقوله اي في اسمه اي في اسم الحق
فان العبد المقيد اسم من اسماء الحق المطلق لا غير وانما قال الهوية مدرجة فيه لانه تعالى عين ما ظهر فان ما ظهر ليس الا هويته المتعينة
بالتعينات التي يقتضي الظهور وقوله وسمي خلقا عطف على ظهر اي ما ظهر وسمي خلقا باعتبار هذا الظهور وبه اي بهذا الظهور المتأخر
عن البطون كان الاسم الآخر والآخر العبد فيصدق عليه الاسم الظاهر والآخر وبكونه اي كون العبد لم يكن ثم كان كان الاسم الباطن
للعبد فان عدم كينونته المتقدم على كينونته انما هو بطونه لا غير وبتوقف ظهوره اي ظهور الحق عليه اي على العبد وصدور العمل اي عمل الحق منه
اي من العبد كان الاسم الأول للعبد لانه ما يتوقف عليه ظهور الحق وصدور عمله ولا شك ان للموقوف عليه تقدما واولية بالنسبة الى الموقوف
فقوله كان الاسم الباطن والأول نشر على ترتيب اللف فاذا رايت الخلق رايت الأول والآخر والظاهر والباطن اي رايت الحق الموصوف
بهذه الاسماء ولكن في المرتبة الخلقية الفرقية لا الحقية الجمعية وهذه المعرفة المتعلقة بالرحمتين الامتنانية والوجوبية وما انجر الكلام اليه في
بيانها معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام بل هي من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فانه لا ينحصر في الملك الصوري بل يشتمل
الصوري والمعنوي كيف وهو من الانبياء الكاملين فرتبته كان يقتضي التحقق بامثال هذه المعارف ولما كان الملك الذي اتاه الله
سبحانه سليمان ولم يات احدا غيره من بعده هو الظهور بعموم التصرف في عالم الشهادة لا التمكن منه فان ذلك مما آتاه الله غيره
من الكمل انبياء كان او اولياء فسر الملك بقوله يعني الظهور به في عالم الشهادة ثم علله بقوله فقد اوتي محمد صلى الله عليه وسلم ما اوتيه
سليمان من الملك والتصرف ولكنه صلى الله عليه وسلم ما ظهر به كما ظهر سليمان فمكنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذي
جاء بالليل ليفتك به فهم ياخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح مربوطا بها فيلعب به ولدان المدينة فذكر رسول الله
صلى الله عليه وسلم دعوة سليمان عليه السلام وامسك عن اخذه وربطه تادبا فرده الله اي العفريت ببركة هذا التادب
خاسيا عن الظفر به فلم يظهر نبينا صلى الله عليه وسلم بما اقدر عليه من التصرف في العفريت وظهر بذلك سليمان ثم قوله ملكا
نكر من غير اداة يفيد الشمول والاستغراق فلم يعم كل ملك فعلمنا انه يريد في دعائه ملكا ما من الاملاك لا كل ملك فانه لو كان
يريد كل ملك لاختص بمجموع الاملاك وكل جزء جزء ايضا فانه كما ان كل جزء جزء من الملك من افراد الملك كذلك مجموع الافراد
ايضا من افراده فيلزم ان لا يشاركه احد في ملك ما والامر ليس كذلك كيف وقد راينا قد شورك في كل جزء جزء من الملك
الذي اعطاه الله فعلمنا انه اي سليمان عليه السلام ما اختص بجزء من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك الملك اي الا بجزء هو
مجموع الافراد لما عرفت ان مجموع الافراد ايضا فرد من ذلك الملك فما اختص بكل فرد فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا بحديث
العفريت انه ما اختص الا بالظهور وقد يختص بالمجموع والظهور به لا بالتمكن منه وبالظهور ببعض ولو لم يكن نبينا صلى الله عليه وسلم
في حديث العفريت فامكنني الله منه اي من العفريت لعلمنا انه لما هم باخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم انه لا يقدره الله
من الاقدار على اخذه فرده الله خاسيا ذليلا فلما قال فامكنني الله منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه بما شاء من
الاخذ والربط وغيرهما ثم ان الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتادب معه كمال التادب حيث لم يظهر بالتصرف في المخصوص
بكونه في العموم فعلمنا من هذا الذي ذكرنا من تنكير الملك وحديث العفريت ان الملك الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور

بذلك في العموم لا التمكين منه في العموم ولا الظهور ببعض وليس غرضنا المقصد بالاصالة في صدد هذا الفص وان دفع كلام في
البين الا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان عليه السلام في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فانه
عليه السلام لم يكن ممن يتكلم بلسان العرب فقيد الحق سبحانه في كلامه رحمة الوجوب التي هي احدى الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان
بالتقوى والايمان حيث قال تعالى فساكتبها للذين يتقون وقال بالمؤمنين رؤف رحيم واطلق رحمة الامتنان التي هي الاخرى
من تلك الرحمتين في قوله ورحمتي وسعت كل شيء حتى وسعت الاسماء الالهية ولما كانت الاسماء عبارة عن الذات مع النسب وكانت
سعة الرحمة اياها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله اعني حقائق النسب بعنوان الاسماء لان ليسها الرحمة الامتنانية
الا باعتبار النسب لا باعتبار محض الذات فامتن علينا بنا يعني نوع الانسان فاوجدنا ليكون مظاهر آثارها ومجالي انوارها
فنحن نتيجة رحمة الامتنان المتعلق بالاسماء الالهية والنسب الربانية التي هي بعض من الاسماء الالهية فيكون من قبيل ذكر الخاص
بعد العام لزيادة الاهتمام به فانها اقرب الينا واظهر علينا ثم اوجبها اي الرحمة على نفسه وهذه الرحمة التي اوجبها هي ظهوره علينا
ومعرفتنا به فانه تعالى قيده بظهوره لنا ومعرفتنا بانفسنا فورد على لسان الكمل من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا انه هويتنا
في مثل قوله وهو السميع البصير ليعلم انه ما اوجبها على نفسه الا لنفسه فما خرجت الرحمة منه الى غيره من عباده بل الى نفسه فعلى من امتن وما ثمة الا هو
وهذا عن لسان غلبة الوحدة والاجمال ولما كان هناك جهة كثرة وتفصيل ايضا نبه عليه بقوله الا انه لابد من حكم لسان الكثرة و
التفصيل ايضا لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم مثلا بحسب تفاوت الاستعدادات حتى يقال ان هذا الانسان كزيد مثلا
اعلم من هذا الانسان الآخر كعمرو مثلا مع احدية العين الظاهرة فيهما ولما كان التفاضل مع احدية العين في نوع خفاء وضحه
بتفاضل الصفات الالهية مع احدية الذات فقال ومعناه اي معنى تفاضل الخلق في العلوم مثل معنى تفاضل صفات الحق في
النقص والكمال مثل نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم فانه ليس كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الارادة فهذه مفاضلة في
الصفات الالهية وكمال تعلق الارادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق بابقاء شيء على عدميته الاصلية ولا احتياج
فيه الى القدرة فان القدرة انما تتعلق بايجاد شيء او اعدامه بعد الوجود لا بابقائه على العدم الاصلي فان قلت تكفي في تخصيص
الممكن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا احتياج فيه الى ارادة العدم فلا يتعلق بعدم الممكن الارادة ايضا كالقدرة قلت الارادة
عندهم في الجناب الالهي عبارة عن معنى تخصيص الممكن باحد الجائزين لا الانبعاث الذي يكون فينا فلا بد ان يقال عدم
ارادة الوجود هو ارادة العدم فان عدم تلك الارادة تخصيص الممكن باحد الجائزين الذي هو عدمه وكذلك السمع لتعلقه الانكشاف
في البصر وعدمها في السمع وكذلك جميع الاسماء الالهية على درجات متفاوتة في تفاضل بعضها على بعض ولما كان المقصود من بيان التفاضل
بين الصفات بيان التفاضل في الخلق ذكره ثانيا كالنتيجة فقال كذلك اي مثل تفاضل الصفات تفاضل ما ظهر في الخلق
من الصفات حال كون ذلك التفاضل ظاهرا من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين وكما ان كل اسم الهي لما كان مشتملا
على الذات وصفة ما اذا قدمته سميته لاشتماله على الذات بجميع الاسماء ونعته بها من غير تفاوت بين الاسماء المتبوعة والتابعة ففي كل اسم
اهلية الاتصاف بكل اسم كذلك الامر فيما ظهر الحق او الاسم الالهي في الخلق فيه اهلية ما فوضل به اي كل صفة فوضل بها ذلك المظهر

بان يفضل عليه بعض المظاهر الآخر لاشتمال هذا البعض عليها دون ذلك المظهر ولا يخفى ان هذه الاهلية انما هى باعتبار اشتمال
الكل على الهوية السارية الصالحة لانتشاء الصفات منها وان كانت تختلف بحسب القوابل لا باعتبار خصوصيات تعينات
المظاهر ويمكن ان يعتبر باعتبار خصوصيات المظاهر ولكن بالنظر الى ادراك الكمل فانهم يدركون الصفات الكمالية كالحيوة والعلم
وغيرهما من جميع الموجودات وان خفيت عن اكثر الناس فكل جزء من العالم مجموع العالم اى هو قابل لحقايق متفرقات
العالم اى حقايق الصفات المتفرقة فى اجزاء العالم كله فكل جزء منه لمكان اشتماله على الهوية قابل لكل صفة وان لم يظهر منه لخصوصية
تعينه او هو موصوف بما يوصف به الاجزاء لكن هذا الاتصاف لا يظهر الا للبعض كما قلنا واذا كان حال المظاهر الخلقية مع الهوية
السارية كحال الاسماء مع الذات فلا يقدح قولنا فى بيان المفاضلة بين المظاهر ان زيدا دون عمرو فى العلم فى ان يكون هو الحق
عين زيد وعمرو ويكون العلم فى عمرو اكمل منه فى زيد واذا لم يقدح فيه تفاضل المظاهر وهى ليست غير الهوية السارية كما
تفاضلت الاسماء الالهية وهى ليست غير ذات الحق فهو تعالى من حيث هو عالم اعم فى التعلق من حيث ما هو مريد وقادر
وهو من حيث احدية ذاتية الجمعية هو من حيث هى الجمعية الاخرى ليس غيره فلا تعلمه اى الحق سبحانه باحدية عينه
باولى بهنا اى فى الاسماء وتجهله هنا اى فى المظاهر وتثبته هنا اى فى الاسماء فلا ينبغى ان يقع منك
الاثبات والنفى الا ان اثبته بالوجه الذى اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه كالآية الجامعة للنفى والاثبات
فى حقه حين قال ليس كمثله شىء فنفى نفسه عن ان يكون له مثل فان المثلية انما يكون بين غيرين وهو عين كل شىء وهو السميع البصير
فاثبت نفسه متصفا بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان على وجه يفيد انحصار السمع والبصر فيه وما ثمة اى فى نفس الامر الا
حيوان فوجب ان يكون عين كل شىء والا لم ينحصر السمع والبصر فيه الا انه اى كون كل شىء حيوانا بطن فى الدنيا عن ادراك
بعض الناس وهم المحجوبون عن سريان سر الحيوة فى الكل وظهر فى الآخرة لكل الناس فانها اى الآخرة هى الدار الحيوان
وكذلك الدنيا هى الدار الحيوان لسريان الحيوة فى الكل الا ان حيوتها مستورة عن بعض العباد ومكشوفة على بعضهم كما قال على رضى
الله عنه كنا فى سفر مع رسول الله وذلك الستر والكشف انما يكونان ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركون
من حقايق العالم اى من الحقايق المستورة فى العالم كحقيقة العلم والحيوة المستورة فى الجمادات فمن عم ادراكه كمن ادرك حيوة
الكل فى الدنيا كان الحق فيه اظهر فى الحكم الذى هو العلم والادراك ممن ليس له ذلك العموم فى الادراك فلما عم ادراكه فضل على من
ليس له ذلك العموم مع ان الكل عين واحدة فلا تحجب بهذا التفاضل يعنى عن شهود وحدة العين بالتفاضل الواقع بين
القوابل والحال انك تقول حين الحجاب لا يصح كلام من يقول ان الخلق بحسب الحقيقة هو الحق لما رايت وتفاضلت بحسب
تفاوت المظاهر بعدما اريتك التفاضل فى الاسماء الالهية التى لا تشك انت فى انها اى تلك الاسماء هى الحق ومدلولها المسمى بها
ليس الا الله فاذا لم يكن التفاضل فى الاسماء مانعا عن احدية العين فكذلك التفاضل فى المظاهر لم يكن مانعا عنها كيف والمظاهر
الخلقية ايضا اسماء جزئية تابعة للاسماء الكلية الالهية ولما فرغ عما وقع فى البين رجع الى مقصوده فقال ثم انه كيف تقدم سليمان اسمه
فى كتابه الى بلقيس على اسم الله كما زعموا اى الظاهريون من اهل التفسير وهو اى والحال سليمان من جملة من اوجدته الرحمة الرحمانية

وخصصته الرحمة الرحيمية بكمالاته فهو من حيث وجوده وتخصصه بكمالاته متاخر طبعا عن الرحمن الرحيم المتاخرين عن الاسم الله
فلا بد ان يتقدم الرحمن الرحيم عليه وضعا ليصح استناد المرحوم اليهما على وجه يوافق فيه الوضع الطبع او فلا بد ان يتقدما فى نفس
الامر ويتحققا اولا لعليتهما ليصح استناد المرحوم المعلول اليهما واذا كانا متقدمين فى نفس الامر فينبغى ان يتقدما فى الذكر ايضا اى
اى زعم الظاهريون عكس الحقايق التى ينبغى ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق التاخير يعنى اسم سليمان
وتاخير من يستحق التقديم يعنى اسم الله الرحمن الرحيم ولما كان من يستحق التاخير فى حد ذاته قد يعرض له فى بعض المواضع ما يقتضى
تاخيره ولا شك ان هذا التقديم او التاخير ليس عكس الحقايق فلذلك قيده بقوله فى الموضع الذى يستحقه اى فى الموضع الذى
يستحق فيه من يستحق التاخير التاخير لا فى الموضع الذى يستحق فيه التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم ومن حكمة بلقيس
وعلو رتبة علمها كونها بحيث لم يذكر اسم من القى اليها الكتاب حيث قال القى الى كتاب على صيغة المبنى للمفعول وما علمت ذلك
الا ليعلم اصحابها من الاعلام ان لها اتصالا الى امور من احوال الملك والحوادث التى تتجدد فيه لا يعلمون طريقها الذى منه
وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهى فى الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك اى الى الملك خاف
اهل الدولة على انفسهم فى تصرفاتهم فلا يتصرفون الا فى امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم
انه على يدى من يصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه اى عاملوه واعظموا له الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك
الى ملكهم فكان قولها القى الى على صيغة المبنى للمفعول ولم يسم من القاه سياسة منها اورثت الحذر منها فى اهل مملكتها وخواص مدبريها
وبهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم من الصنف الانسانى وهو آصف بن برخيا على العالم من الجن الذى
قال انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصريف وخواص الاشياء من قبل النزع بين العالمين اى
العالم باسرار يتمكن من العلم بها الى التصرف فى العالم وبخواص الاشياء التى يتوسل بها الى ذلك التصرف فمعلوم بالقدر الزمانى
فمن كان زمان اتيانه بالعرش اقل فهو افضل فالعالم الانسانى افضل فان الاتيان فى كلامه موقت بارتداد الطرف
ورجوعه الى الناظر ولا شك ان رجوع الطرف الى الناظر اى بالطرف اسرع مما وقت الجنى الاتيان بالعرش به اعنى من قيام
القائم من مجلسه لان حركة البصر يعنى تعلق الابصار بالمبصر سماه حركة بناء على توهم خروج النور من البصر الى المبصر فان جعلت حركة البصر
عبارة عن انفتاح الجفنين ورجوعه عن انطباقهما فهى حركة حقيقة لكن كلامه فى الاول اظهر وعلى كل تقدير فحركة البصر فى الادراك
الى ما يدركه من المبصرات اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه اى فى مسافة يتحرك الجسم مبتدئا حركته منها اى من قطعها فان الزمان
الذى يتحرك فيه البصر الى المبصر عين الزمان الذى يتعلق بمبصره اى آن حركة البصر نحو المبصر عين آن تعلقه بالمبصر فانهما آنيان
لانهما يتبان الا ان اطلاق الزمان على المعنى الاعم من الآن والزمان بينهم شايع فالحركة والتعلق يقعان فى آن واحد مع
بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر وحركته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر الى فلك الكواكب الثابتة مثلا
زمان تعلقه بعينه بتلك الكواكب الثابتة بل آنه آنه والقيام من مقام الانسان ليس كذلك اى ليس له هذه السرعة فانه زمانى
لا آنى فكان قول آصف بن برخيا اتم واسرع فى العمل حيث لم يتخلف عنه العمل بخلاف قول العفريت فانه قد تخلف عنه العمل فكان
عين قول آصف بن برخيا انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين العمل الواقع فى الزمن الواحد يعنى الآن فهذا على سبيل المبالغة

فان قوله زمانی و فعله آنی ولکن القول عین الفعل قال تعالی بعد قوله انا آتیک من غیر تعرض لفعل آخر فلما رآه مستقرا ای فی ذلک
الزمان بعینه ای رای سلیمان علیه السلام عرش بلقیس مستقرا عنده وانما قال مستقرا عنده ولم یقتصر علی قوله فلما رآه لئلا یتخیل من صیغة
المبنی للمفعول من ادرکه وهو فی مکانه برفع الحجاب بینهما من غیر انتقال ولم یکن عندنا ای لم یتحقق عندنا یعنی المکاشفین بالخلق الجدید
باتحاد الزمان ای بسبب وحدة وکونه آنا انتقال لان الانتقال حرکة والحرکة زمانیة وانما کان اعدام وایجاد فی آن واحد بان
اعدمه فی سبا واوجده عند سلیمان علیه السلام بحیث لا یشعر احد بذلک الا من عرفه ای الخلق الجدید الحاصل فی کل آن وهو ای
عدم شعورهم بذلک ایدل علیه قوله تعالی بل هم فی لبس من خلق جدید ولا یمضی علیهم وقت لا یرون فیه ای فی ذلک الوقت
مثل ما هم راؤن له فی وقت قبله فیتوهمون ان المرئی فی الوقتین واحد فلا یعرفون الخلق الجدید واذا کان هذا ای حصول العرش
عند سلیمان کما ذکرناه ای بطریق الاعدام والایجاد فکان زمان عدمه ای عدم العرش من مکانه عین وجوده ای عین زمان
وجوده عند سلیمان من قبیل تجدید الخلق مع الانفاس بان یکون فی کل نفس بل فی کل آن وجود مجدد وشبیه بالوجود السابق
علی قدر خفی من التفاوت ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فیتوهم ان الوجود المتجدد بعینه هو الوجود الزائل فلا یشعر بتجدید الخلق مع
الانفاس بل الانسان لا یشعر من نفسه انه فی کل نفس لا یکون لزوال وجود ثم یکون لعروض وجود آخر لان زمان الزوال
والعروض واحد والوجودان شبیهان من غیر تفاوت ولا تقل لفظ ثم فی قولک لا یکون ثم یکون یقتضی المهلة وتخلل الزمان بین العدم
والوجود فلا یکونان فی زمان واحد فلیس ذلک ای القول باتحاد الزمان بصحیح وانما ثم یقتضی الرتبة العلیة من العلو عند العرب
فی مواضع مخصوصة کقول الشاعر کهز الردینی ثم اضطرب وزمان الهز عین زمان اضطراب المهز بلا شک وقد جاء بثم ولا
مهلة بناء علی ان الهز متقدم بالذات علی اضطراب المهزول فجعل هذا التقدم بمنزلة التقدم الزمانی واستعمل ثم فیه کذلک ای کما ان زمان
الهز زمان اضطراب المهز کذلک تجدید الخلق مع الانفاس زمان العدم فیه زمان وجود المثل کتجدید الاعراض فی دلیل
الاشاعرة حیث ذهبوا الی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلو آن من تشخص من العرض مماثل للتشخص الاول فیظن الناظر انها
تشخص واحد مستمر وانما ذهبنا الی ما ذهبنا من تجدید الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل الا عند
من عرف ما ذکرناه آنفا فی قضیته من الایجاد والاعدام فلم یکن لآصف من الفضل علی العالم من الجن باسرار التصرف فی ذلک
الا حصول التجدید فی مجلس سلیمان علیه السلام آنا فقطع العرش مسافة ولا رویت ای طویت له ارض ولا خرقها ای العرش الارض
وذلک ظاهر لمن فهم ما ذکرناه من الاعدام والایجاد وانما کان ذلک الفعل العظیم والتصرف القوی علی یدی بعض اصحاب سلیمان لا علی
یدیه لیکون اعظم ای اشد اعظاما لسلیمان فی نفوس الحاضرین من بلقیس واصحابها وسبب ذلک ای سبب ظهور سلیمان علیه السلام
بهذا التصرف الجاری علی یدی بعض اصحابه کون سلیمان علیه السلام هبة الله تعالی لداود من قوله تعالی ووهبنا لداود سلیمان والهبة عطاء
الواهب بطریق الانعام لا بطریق الجزاء الوفاق ای الموافق لاعمال الموهوب له او لا الاستحقاق بان یکون الموهوب له قد استحق
بمحض استعداده وکان المراد ان لا یکون احد الامرین ملحوظا للواهب باعثا له علی الهبة والا فلا بد لها بحسب الواقع من الاستحقاق
فهو ای سلیمان النعمة السابغة علی داود بل علی العالمین اما علی داود فلان الخلافة الظاهرة الآلهیة قد کملت لداود علیه السلام وظهرت اکملیتها
فی سلیمان علیه السلام واما علی العالمین فلما وصل منه الیهم من آثار اللطف والرحمة والحجة البالغة من حیث کان یبلغ المستبصرین بالبرهنة

الی مقاصدهم والضربة الدامغة للمنکرین الجاحدین بالسیف واما علمه فقوله ای ما یدل علیه قوله ففهمناها سلیمان مع نقیض
الحکم ای مع وجود نقیض حکم من داود علیه السلام فی مسئلة الزرع واکل الماشیة ایاه وکلا من داود وسلیمان آتاه الله حکما وعلما
فکان علم داود وعلما موهوبا آتاه الله من حیث اجتهاده فیما اوحی الیه وعلم سلیمان بعینه علم الله فی المسئلة المختلف فیها اذ کان هو
ای الله العالم بها فی مظهر سلیمان لانه فنی عن نفسه متخلقا بالاسم العلیم المفهوم من قوله تعالی ففهمناها سلیمان اذ الظاهر انه لا یوحی
الیه وحیا ظاهرا والا لقال ان یقال فاوحینا الی سلیمان وکما انه هو العالم فی سلیمان فکذلک هو الحاکم بلا واسطة ای بلا واسطة
سلیمان فان الحکم یترتب علی العلم فکان سلیمان الذی فهم الله تلک المسئلة له فضلان احدهما فضیلة التفهیم فی العلم والآخر بها
کونه ترجمان حق فی مقعد صدق فی الحکم کما ان المجتهد المصیب لحکم الله الذی یحکم به الله فی المسئلة لو تولاها بنفسه او بما یوحی به لرسوله
له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة والمجتهد المخطئ لهذا الحکم له اجر واحد هو اجر الاجتهاد مع کونه ای کون ما ادی الیه اجتهاد المخطئ علما
فی الشرع ای احاط والشرع حکم العلم وهو وجوب العمل بموجبه وحکا یجب العمل به ما لم یظهر خطاؤه فاعطیت هذه الامة المحمدیة رتبة سلیمان
بالاصابة فی الحکم ورتبة داود علیهما السلم بالاجتهاد وما افضلها من امة ثم انه رضی الله عنه اشار بوجه آخر الی کمال علم سلیمان علیه السلام
فی قصة بلقیس فقال ولما رات بلقیس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله فی تلک المدة عندها قالت کانه هو حاکمة با
لمشابهة والمغایرة وصدقت لما ذکرنا من تجدید الخلق بالامثال وهو هو فی نفس الامر وصدق الامر فی حکمه بالایجاد کما انک
فی زمان التجدید عین ما انت فی الزمن الماضی ثم انه من کمال علم سلیمان التنبیه الذی ذکره فی الصرح فقیل لها ادخلی الصرح وکان
صرحا املس لا امت ای لا عوج ولا نتوء فیه من زجاج فلما راته حسبته لجة ای ماء فکشفت عن ساقیها حتی لا یصیبها الماء فنبهها
فنبهها بذلک ای بکون الصرح مماثلا للماء کذلک کان وجود العرش عند سلیمان علیه السلام مماثلا لوجوده فی سبا وهذا تنبیه فعلی
کالتنبیه القولی فی سؤاله بقوله اهکذا عرشک فتنبهت بهذین التنبیهین لتجدید الخلق مع الانفاس وهو آیة کاملة علی قدرته تعالی
باعثة علی الایمان به فقالت عند ذلک التنبه رب انی ظلمت نفسی ای بالکفر والشرک الی الآن واسلمت مع سلیمان ای کاسلام سلیمان
لله رب العالمین وسلیمان من العالمین فما تقیدت فی انقیادها برب سلیمان کما لا تقید الرسل فی اعتقادها فی الله رب
دون رب بل بالرب المطلق بخلاف فرعون فانه قال رب موسی وهرون ای قال ما یؤدی ذلک فانه قال آمنت انه لا اله الا الذی
آمنت به بنو اسرائیل ولا شک ان الذی آمنت به بنو اسرائیل هو رب موسی وهرون وهذا الانقیاد الفرعونی وان کان یلحق
بهذا الانقیاد البلقیسی من وجه فان رب موسی وهرون رب العالمین ولکن لا یقوی قوته لسرایة اثر انقیادها الی اللفظ والمعنی بخلاف
اثر انقیاده فانه لم یتعد الی اللفظ فکانت بلقیس افقه من فرعون فی بیان الانقیاد لله الرب المطلق وکان فرعون تحت حکم الوقت
حیث قال آمنت بالذی آمنت به بنو اسرائیل مخصص الرب الذی آمن به بالذی آمنت به بنو اسرائیل وانما خصص لما رای
السحرة الذین هم اراذل الناس ولذلک جعلهم معارضین لموسی انهم قالوا فی ایمانهم بالله رب موسی وهرون وان کان موداهما
واحدا فکان اسلام بلقیس اسلام سلیمان ای مثل اسلامه غیر مقید برب مخصوص اذ قالت اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین
فتبعته فما یمر سلیمان بشئ الا مر به معتقده ذلک کما نحن علی الصراط المستقیم الذی الرب تعالی علیه لکون نواصینا فی یده ویستحیل
مفارقتنا ایاه فقوله ذلک اما معمول لمعتقده ای معتقدا مر سلیمان به واما مبتدا وخبره کما نحن والاول اظهر ولعله رضی الله عنه اراد

بعموم احكامنا وهالها مرتبة سليمان احاطته بها اجمالا لا تفصيلا فان مساواته اعتقاده لها لا اعتقاده كما وكيفا مستبعد جدا فنحن معه بالتضمين وهو
معنا بالتصريح وذلك لان معيته الذاتية معنا عبارة عن قيوميته لنا بتجليه الوجودي فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به في ضمن
ذلك التجلي ومعنى قيامنا به ظهورنا ظلالا وعكوسا فيه فان اعياننا الثابتة لا تزال على العدمية ما شمت رائحة الوجود فنحن معه
وقايمون به في ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه وهو معنا بالقيومية لتصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وعلى هذا
المنوال وقع في التنزيل بيان معيته معنا ومعيتنا معه فانه قال في بيان معيته معنا وهو معكم اينما كنتم فصرح بمعيته معنا ونحن معه بكونه اى
بسبب كونه اخذا بنواصينا كما يدل عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ولا شك ان الماخوذ بناصيته يكون مع الآخذ بها
فمعيتنا معه نفهم من صريح الآية بل هي مندرجة في ضمنها مفهومة بالتبعية واذا كان آخذا بنواصينا فهو تعالى يمشي معنا فهو يمشي بنا من صراط
فالصراط الذي يمشي بنا عليه صراط الذي هو عليه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فعلى الصراط الذي يمشي بنا عليه وكذا
اى مثل ما قلنا من انه ما احد من العالم الا على صراط مستقيم هو صراط الرب علمت بلقيس من حال سليمان فعلمت انه ليس الا على صراط مستقيم وهو
صراط الرب فتبعته وهو انها تبع معه ولربه الذي يمشي به فتبعت بلقيس ايضا ربه وانقادت له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت
الرب الذي اسلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت عالما من عالم باضافة الرب اليه كما خصص بنو اسرائيل موسى وهرون بذلك فكان
منه التخصيص اعتقاد ان اعداء المضاف اليه ليس على صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك كما علمت واما التسخير الذي اختص به سليمان
عليه السلام وفضل غيره وجعله الله من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه من امره اى وجود الشيء بمجرد امره وقوله فقال فسخرنا له
الريح تجري بامره فما هو من كونه تسخيرا فان الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير
الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمان ان عقلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر
وانما قلنا ذلك لانا نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان
مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه ان مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد اى عبد
كان فانه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضي ذوق الطريق ان
يكون قد عجل له اى لسليمان في الدنيا ما ادخره لغيره ويحاسب به اذا اراده اى الحساب في الآخرة فقال الله له اى لسليمان هذا
عطاؤنا فنسب العطاء الى نفسه ولم يقل لك ولا لغيرك مما يدل على نسبته الى العبد فامنن اى اعط او امسك بغير حساب فانه نسب الى
الى العبد الا الاعطاء او الامساك بما لا يحاسب عليه فعلمنا من ذوق الطريق ان سؤاله ذلك كان عن امر ربه ولذلك لا يحاسب
عليه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر التام من غير تبعة حساب ولا عتاب على طلبه فان طلبه ذلك امتثال
امر وعبادة والباري تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال
امره فيما سال ربه فيه حيث قال ادعوني استجب لكم فلو سال ذلك من نفسه من غير امر ربه له يحاسبه به وهذا سار في جميع ما
سال فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد عليه الصلوة والسلام قل رب زدني علما فامتثل امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان
اذا سيق له لبن ولو في اليقظة يتأوله علما كما تأول رؤياه لما راى في النوم انه اتى بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب
قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسري به اتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة

اى الذى كنت مفطورا عليه من قابلية العلم والمعرفة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة اللبن
كجبرئيل تمثل في صورة بشر سوى لمريم ولما قال عليه الصلوة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه الانسان
في حيوة الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم في انه صور يعبر بها عن الامور الواقعة او الذي سيقع فهو من هذه الحيثية خيال
فلا بد من تاويله انما الكون اى عالم الصورة والاشكال والعالم كله لانه ظل للغيب المطلق والاعيان الثابتة خيال يتوهم انه
وجود في نفسه وليس كذلك بل هو حق في الحقيقة يعني عين الوجود الحق الذي تعين بهذه الصورة الخيالية كل من فهم هذا الذي
الذي ذكرناه حاز اى جمع اسرار الطريقة التي هي نتيجة السلوك الطريقة المسلوكة لارباب السلوك وكان صلى الله عليه وسلم
اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن
قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان شاء
لم يحاسبه وارجو من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه اى طالبه به فان امره لنبيه عليه الصلوة والسلام بطلب الزيادة من العلم
عين امره لامته فان الله يقول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واى اسوة اعظم من هذا التاسي لمن عقل عن الله ولو نبهنا
على المقام السليماني على تمامه لرايت امرا يهولك الاطلاع عليه وانما قلنا ذلك فان اكثر علماء الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانه
وزعموا انه احب ملك الدنيا وطلبها لان لا يكون ذلك لغيره وليس الامر كما زعموا والله اعلم بالحقايق **فص حكمة وجودية في**
كلمة داودية انما وصف الحكمة المودعة في كلمة الداودية بالوجودية لان المراد بالوجود اما معناه المشهور او هو بمعنى الوجدان
وعلى كل من التقديرين فللحكم الداودية به نوع اختصاص اما على الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانساني الكمالي لا مطلقا
اذ لا اختصاص له بشيء وكمال الوجود الانساني انما هو بظهور حقايق الخلافة بتمامها وهي قد ظهرت فيما تقدم من الانبياء بالتدريج
حتى ظهرت بتمامها في داود عليه السلام اما وجه هذه الحكم بمجرد الوهب من غير تجشم كسب كما سياتي فيكون حكمه وجدانية محضة
لا دخل فيها للتعمل والكسب حتى لا يصح استنادها اليه الا بانه وجدها لا بانه اكتسبها الى غير ذلك من العبادات اعلم ايها الطالب
المسترشد انه لما كانت النبوة والرسالة التي هي خصوص رتبة في النبوة اختصاصا الهيا ليس يجري فيها شيء من الاكتساب
اعني النبوة المختصة بعض الكمل اختصاصا الهيا نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى لهم اى للانبياء عليهم السلام من هذا القبيل اى من
قبيل الاختصاص والامتنان مواهب ليست جزاء لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه اياهم على طريق الانعام والافضال
ولذلك غير سبحانه عن هذا الاعطاء بالهبة التي لا تطلب عليها عوض ولا غرض فقال ووهبنا له وشملهم معهم وقال في حق
موسى عليه السلام ووهبنا له اخاه هرون نبيا فمثل ذلك الوهب الالهي المذكور في هؤلاء الانبياء اى مثل ذلك الوهب بالنسبة
الى من عداهم فالذي اى الاسم الذي تولاهم اولا حتى اختصهم بالنبوة والرسالة هو بعينه الاسم الذي تولاهم ثانيا بعد اختصاصهم
بها في عموم احوالهم او اكثرها وليس ذلك الاسم المتولي الا الاسم الوهاب ثم لما بين ذلك المعنى في بعض الانبياء اراد ان ينتقل الى
داود عليه السلام الذي هو المقصود بالذكر هنا فقال وقال في حق داود ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرن به اى بالفضل الذي
آتاه داود جزاء يطلبه منه كان شكرا مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا الذي ذكر من الفضل جزاء بعمل منه اعماله ولما طلب الشكر على ذلك
الفضل بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود وانما طلب منه آل داود ليشكره الال على ما انعم به على داود فهو في حق داود عطاء

نعمة وانفضال بل عطا لطلب المعاوضة منهم فقال تعالى آمرا لهم طالبا منهم ليشكر بالعمل اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي
الشكور فداود عليه السلام ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطاء وان كانت الانبياء عليهم السلام قد شكروا الله تعالى على ما انعم به عليهم
ووهبهم اياه فلم يكن ذلك الشكر الواقع منهم منبعثا عن طلب من الله سبحانه بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى تورمت قدماه من غير ان يكون مأمورا بالقيام على هذا الوجه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له
في ذلك قال افلا اكون عبدا شكورا وقال في نوح انه كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل فاول نعمة انعم الله بها على داود
انه اعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال وهي الحروف التي من شأنها ان يتصل بما بعدها فالاتصال والانفصال انما يعتبر
بالنسبة الى ما بعد واما بالنسبة الى ما قبل فكل الحروف يقبل فقطعه اي نبه على قطعه عن العالم بذلك اي بان اعطاه اسما ليس فيه حرف
الاتصال اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم من غير نظر الى شيء آخر وهي الدال والالف والواو فان المناسبة بين الاسم والمسمى في نفسهما
اهل الحقيقة وسمى محمدا صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال وصلا اي دل على وصوله اي بالحق سبحانه بحروف الاتصال وفصلا
ودل على انفصاله عن العالم بحروف الانفصال فجمع له اي لمحمد عليه الصلوة والسلام بين الحالين الاتصال بالحق والانفصال عن العالم
في اسمه كما لداود عليه السلام بين الحالين من طريق المعنى فانه لا بد لكل من الكمل من ذلك الاتصال والانفصال ولكن لم يجعل ذلك في اسمه
كما جعل في اسم محمد صلى الله عليه وسلم وكان ذلك اختصاصا لمحمد وتفضيلا على داود وصلوات الله عليهما اعني باسم الاشارة المذكور في
قوله فكان ذلك التنبيه عليه اي على الجمع بين الحالين باسمه فتم له الامر من جميع جهاته جهة الاسم وجهة المسمى وكذلك الامر في اسمه احمد جمع فيه بين
الحالين بحروف الاتصال وهي الحاء والميم وحروف الانفصال وهي الالف والدال فهذا من حكمة الله سبحانه ثم قال تعالى
في حق داود عليه السلام يا جبال اوبي معه والطير ترك المقول لكونه معلوما في كتاب الله ولدلالة ما بعده عليه في اعطاه اي في جملة ما اعطى
داود على طريق الانعام عليه ترجيع الجبال معه منصوب على انه مفعول القول المتضمن معنى الذكر اي قال فذكر ترجيع الجبال معه او منصوب
على انه المفعول الثاني لاعطاه ويكون ما مصدرية او على انه مفعول للانعام التسبيح بالنصب على انه مفعول للترجيع فتسبح الجبال
لتسبيحه ليكون له اي لداود عملها اي عمل الجبال لان تسبيحها لما كان لتسبيحه منتشأ منه لا جرم يكون ثوابه عائدا اليه لا اليها لعدم استحقاقها
لذلك وكذلك الطير اي مثل الجبال الطير في الترجيع وانما كان تسبيح الجبال والطير لتسبيحه لانه لما قوي توجهه عليه السلام بروحه الى
معنى التسبيح والتحميد الى سرى ذلك الى اعضائه وقواه فانها مظاهر روحه ومنها اي الجبال والطير فانها صور اعضائه وقواه في
الخارج فلا جرم يسبحن لتسبيحه ويعود فائدة تسبيحها اليه واعطاه اي داود القوة ونعته بها حيث قال واذكر عبدنا داود ذا الايد
فان الايد هو القوة واعطاه الحكمة اي العلم بالاشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه ان كان متعلقا بكيفية العمل وفصل الخطاب
لبيان تلك الحكم على الوجه المفهم ثم المنة الكبرى والمكانة اي المرتبة الزلفى التي خصه الله بها اي ميزه بها عمن سواه حيث اعطاها
اياها ولم يعطهم التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع احد من ابناء جنسه وهم الانبياء وان كان فيهم خلفاء فقال يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى اي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني فيضلك عن سبيل الله اي عن
الطريق الذي اوحي به على صيغة المتكلم الواحد الى رسلي وانما كان التنصيص على الخلافة المنة الكبرى والمكانة الزلفى لانها صورة المرتبة
الالهية اعطيت للخليفة ثم تأدب سبحانه معه اي مع داود عليه السلام فقال سبحانه ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم

عذاب شديد بما نسوا اي بسبب نسيانهم يوم الحساب حيث لم يسند الضلال اليه ولم يقل له فان ضللت عن سبيلي فلك
عذاب شديد كما هو مقتضى الظاهر بل اسنده الى الجماعة الغائبين الذين داود عليه السلام واحد منهم فان قلت وآدم
عليه السلام ايضا قد نص الله سبحانه على خلافته فليس داود مخصوصا بالتنصيص على خلافته قلنا ما نص على خلافة آدم مثل التنصيص
على خلافة داود وانما قال سبحانه للملائكة في قصة آدم عليه السلام اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل سبحانه اني جاعل آدم في الارض
خليفة فيحتمل ان يكون الخليفة التي اراده الله سبحانه غير آدم بان يكون بعض اولاده ولو قال ايضا اني جاعل آدم خليفة
لم يكن مثل قوله انا جعلناك خليفة بضمير الخطاب في حق داود فان هذا المحقق ليس فيه احتمال غير المقصود وليس كذلك اي قوله
اني جاعل آدم خليفة كذلك اي مثل قوله انا جعلناك خليفة فان ضمير المخاطب لا يحتمل الغير بخلاف الاسم الغائب ثم لما كان ههنا
مظنة ان يقال ذكر آدم في القصة قرينة دالة على ان المراد بالخليفة آدم عليه السلام فيكون التنصيص عليه مثل التنصيص على داود عليه السلام
دفعه بقوله وما يدل ذكر آدم عليه السلام في القصة بعد ذلك دلالة لا تحتمل الغير على انه اي آدم عليه السلام عين ذلك الخليفة
الذي نص الله عليه لاحتمال ان يكون بعض اولاده كما قلنا مع ان التنصيص الحاصل بلا قرينة ليس مثل التنصيص الواقع
بها كما لا يخفى فاجعل بالك لاخبارات الحق سبحانه عن عباده واجتهد في ادراك خصوصياتها اذا اخبر عنهم حتى يتبين بما فضل به
بعضهم على بعض وكذلك الحال في حق ابراهيم الخليل ليس التنصيص على خلافته مثل التنصيص على خلافة داود فانه تعالى قال في حق الخليل
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة ههنا خلافة ولكن ما هي مثلها لانه ما ذكرها اي الخلافة باخص اسمائها
وهي الخلافة لانها خصوص مرتبة في الامامة ثم في داود عليه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم بان حكم بين الناس بدلا
من المستخلف وليس ذلك المذكور من الخلافة في الحكم الا عن الله تعالى فقال تعالى له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم قد لا يكون
من هذه المرتبة بحسب الاحتمال العقلي واللفظي فيكون خلافته ان يخلف من كان فيها اي في الارض قبل ذلك من الملك والجن وغيرهما
لا انه نائب عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم وان كان الامر كذلك وقع فان آدم عليه السلام خليفة في الحكم عن الله بحسب الواقع ولكن
ليس كلامنا الا في التنصيص عليه والتصريح به وما في الارض خلائف عن الله وهم الرسل صلوات الرحمن عليهم واما الخلافة اليوم فعن
الرسل لا عن الله لانهم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير ان ههنا دقيقة لا يعلمها الا امثالنا وذلك المذكور
من الدقيقة واقع في اخذ ما يحكمون به فما هو شرع على صيغة المصدر للرسول فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم
او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه صلى الله عليه وسلم وفينا من يأخذه عن الله بلا واسطة وذلك لكمال متابعته للنبي صلى الله عليه
وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم لا بغيره فيكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم
اي يأخذ حكمه ما اخذ حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو في الظاهر متبع له صلى الله عليه وسلم لعدم مخالفته في الحكم وان كان في الباطن مستقلا
لاخذه عن الله بلا واسطة كعيسى عليه السلام اذا انزل فحكم بما حكم به الرسول صلى الله عليه وسلم آخذا من الله كما اخذه صلى الله عليه وسلم وكالنبي محمد صلى الله
عليه وسلم في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده حيث امر باتباع هديهم لا باتباعهم ليكون اخذا من الله كما اخذوا منه والفرق
بين اخذ النبي وعيسى عليهما السلام ومن اخذ التابع بغير واسطة ان التابع وصل الى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما عليهما السلام لم يصلا
اليه بواسطة متابعة احد وهو اي الخليفة من الاخذ الحكم عن الله في حق ما يعرفه ويتحقق من صورة الاخذ من الله مختص بهذا الاخذ باطنا

سواء في النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا هو اي اخذ الخليفة فيه اي في الحكم الذي اختص باخذه عن الله بحكم ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم
اي بمنزلة النبي صلعم في الحكم الذي قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره اي من حيث كونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره
لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ الخليفة اي ما اخذه الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فنتبعه الخليفة من حيث
انه اخذه عن الله لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله لموافقته
له في الظاهر ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه بوجه غير التنصيص لعلمه ان في امته من ياخذ الخلافة
عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة له صلى الله عليه وسلم في الحكم المشروع فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الامر اي امر الخلافة
ولم يحصره في الخلافة عنه فلله خلفاء في خلقه غير الرسل ياخذون من معدن الرسول اي رسولنا صلى الله عليه وسلم والرسل الذين
تقدموا عليه بالزمان ما اخذته الرسل اي رسولنا وسائر الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل الرسول المتقدم هناك لان الرسول قابل للزيادة
اي لان يزيد في الاحكام وهذه الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها الرسول مرفوع وكان تامة وقبلها جواب لو اي الزيادة
التي لو وجدا لرسول في زمان ذلك الخليفة كان قابلا لتلك الزيادة او ناقصه والخبر محذوف اي لو كان الرسول كما يناف زمان
ذلك الخليفة يقبل تلك الزيادة وانقص على الزيادة لان النقصان ايضا زيادة فلا يعطي من الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة
فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى
مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك
لانه خالف اعتقادهم فيه اي اعتقاد اليهود في شان موسى عليه السلام ان شريعته لا تنسخ او في شان عيسى ان شريعته لا تنسخ شريعة موسى
عليهما السلام وجهلت اليهود الامر اي امر الرسالة على ما هو عليه من اقتضائه الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد كل قوم ارسل
الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله وكان من قصته ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى عليه السلام رسولا قبل الزيادة
على شريعة موسى بشي اما ينقص حكم قد قرره موسى او زيادة حكم على ان النقص اي نقص حكم زيادة حكم بلا شك فان نقص حكم اباحة شي عن الشريعة يستلزم
زيادة الحكم بحرمته عليها وبالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اي منصب الزيادة والنقصان وانما ينقص اي الخلافة او يزيد
على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد اي على المجتهدات التي لا نص فيها بالراي قياسا لا على الشرع الذي شوفه به محمد صلى الله عليه وسلم
اي خوطب به مشافهة من الله او ممن اوحى به اليه فقد يظهر من الخليفة الآخذ الحكم من الله ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد
وانما هو الامام يعني الخليفة الآخذ عن الله لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان
كان الطريق اي طريق الاسناد فيه العدل عن العدل فما هو اي العدل معصوم بالرفع على لغة بني تميم من الوهم الذي هو مبدا
السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى الذي هو مبدا التبديلات والتحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى
فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير الائمة المجتهدين فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان النبي عليه السلام
ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فيعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عداه
وان قرره الحق في صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وظاهر انه لو لم يقع الاختلاف في الاحكام الاجتهادية ما كان يظهر في الوجوه المتكثرة

التي هي صورة سعة الرحمة المجعول عليها نبينا صلى الله عليه وسلم ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان استصواب اختلاف الخلفاء والمجتهدين
لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها ينافي ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما
دفعه بقوله واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما في الخلافة وفي بعض النسخ فهذا في الخلافة وهو يصلح
ان يكون جواب اما يعني هذا الحكم انما هو في الخلافة الظاهرة التي لها السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما وهو آخرهما بخلاف
الخلافة المعنوية الغير المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فيها وانما جاء القتل اي قتل الخليفة الآخر في الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك
الخليفة الظاهري الآخر هذا المقام اي مقام الخلافة واخذ الاحكام عن الله كالخليفة الظاهري الاول وهو اي الخليفة الآخر خليفة رسول الله
ان عدل وحيث يكون بين الخليفتين تخالف في رتبة الخلافة فان الاول خليفة الله والثاني خليفة رسول الله فمن حكم الاصل اي وجود
الفعل في الآخر مع هذا التفاوت الذي يقتضي بعد تخالفهما في الحقيقة من حكم الاصل الذي به اي بهذا الحكم تخيل الاصل وجود الحكمين فالاصل
هو برهان التمانع وحكمه اي حكم نتيجته وجوب وحدة الواجب تعالى فوجوب وحدة الواجب يحكم بوجوب وحدة الخليفة الذي هو
ظله ونائبه وقتل الآخر من الخليفتين فقوله فمن حكم الاصل جزاء لقوله وان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ويجوز ان يكون جواب اما
ويكون ان في قوله وان لم يكن وصلية ولما اشار رضي الله عنه الى الاصل الذي هو برهان التمانع اخذ في تقريره فقال ولو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وان اتفقا اي الآلهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلك لانه على تقدير اتفاقهما اما ان ينفذ حكم كل منهما في الآخر
فلا يكون واحد منهما الها لنفوذ حكم الآخر فيه وان لم ينفذ فكذلك ايضا لعدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الآخر فانما
الحكم هو الاله فلا يكون في الآلهة تعدد اصلا واما ان اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا تقديرا اي فرضا لنفذ حكم احدهما فقط فالنافذ
الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا اي من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة الالهية يعلم ان كل
حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف ذلك الحكم الذي فيه الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس
الامر لانه تعلق الحكم المتقدم بالعادة والاستدلال عليه في الحقيقة هو تعليل ما استدل به عليه اعني قوله لان الامر الواقع في العالم
انما هو على حكم المشيئة الالهية لا على حكم الشرع المقرر بالمشيئة فما شاء الحق وقوعه وقع البتة وما لم يشأ لم يقع سواء كان الشرع قرره او لا
وان كان تقريره اي تقرير الشرع المقرر ايضا من المشيئة الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به فان المشيئة المتعلقة بتقرير
الشرع ليست لها خاصية فيه اي في الشرع الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشيئة به ايضا فالمشيئة سلطانها اي تاثيرها
في الاشياء عظيم لا يتخلف عنها ما يتعلق به ولهذا اي لعظم سلطانها جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استوت الذات
واستوت عليها بالتجلي بها حكمها في اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها يقتضي الحكم ونفوذها وما اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا
يقع في الوجود شي ولا يرتفع خارجا عن المشيئة فان الامر الالهي اذا خولف هنا بالمسمى اي بالمسمى معصية فليس الا الامر بالواسطة
المسمى بالامر التكليفي لا الامر التكويني فما خالف الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة
فافهم وعلى الحقيقة فامر المشيئة اذا تعلقت بافعال العباد انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل الا ان يكون
اي فيستحيل كل من حالتي الفعل وجوده وعدمه الا وجوده فهو مستحيل ان لا يكون وفي بعض النسخ فيستحيل ان لا يكون ومعناه ظاهر
ولكن في هذا المحل الخاص هو قد يسمى عين الفعل به اي بامر المشيئة مخالفة لامر الله اذا لم يكن موافقا للامر التكليفي وقد يسمى موافقة وطاعة

لامر الله او كان موافقا له وينبغي اي الفعل الذي يتعلق به المشيئة لسان الحمد او الذم على حسب ما يكون موافقا او مخالفا للامر التكليفي فان
كان موافقا يحمد وان كان مخالفا يذم ولما كان الامر في نفسه على ما قررناه من انه لا يقع شيء الا بالمشيئة الالهية ولا يرتفع الا بها
لذلك كان مآل الخلق في الآخرة الى السعادة على اختلاف انواعها واشتراكها في رفع العذاب عنهم فعبر الحق سبحانه عن هذا
المقام اي عن مقام كون مآل الكل الى السعادة بان الرحمة وسعت كل شيء فكما ان الرحمة الوجودية وسعت كل الاشياء
حتى الغضب كذلك الرحمة المقابلة للغضب ايضا وسعتها وانها اي وعبر عن هذا المقام ايضا بانها اي الرحمة سبقت الغضب الالهي
سبقا ناشئا بجميع معاني السبق من التقدم في الوجود ومن التعدي عن الشيء بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستيلاء اي سبقت
بهذه المعاني مستقدم فاذا لحقه بالاستحقاق لهذا العبد الذي حكم عليه المتأخر يعني الغضب حكم عليه المتقدم يعني الرحمة فنالته الرحمة
واخذته من يد غضب المنتقم او لم يكن غيرها اي غير الرحمة سبق فهذا معنى سبقت رحمته غضبه ليحكم اي الرحمة على من وصل اليها
فانها في الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلا بد من الوصول اليها اي الى الغاية فلا بد من الوصول الى الرحمة التي هي الغاية
فلا ومفارقة الغضب الذي غلبته الرحمة فيكون الحكم لها اي للرحمة في كل واصل اليها اي الى الغاية بحسب ما يعطيه حال الواصل
اليها اي بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فيكون للبعض نعيم في عين الجحيم ولبعض آخر في الجنة ولآخر في الاعراف الذي بينهما
فمن كان ذا فهم عظيم بوراثة الذوق والكشف يشاهد ما قلنا شهودا عيانيا وان لم يكن له فهم يأخذه عنا اخذا تقليديا ايمانيا
فما ثمه(?) اي في نفس الامر الا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه اي فيما ذكرناه يعني اجتهد حتى يصير حالك ولا تكتف بمجرد التقليد كما
كنا نقل مبلغ عن الزمان اي كما نحن بالحال فيه فهذا اي من الحق تعالى نزل الينا وفاض علينا ما اتيناه(?) عليكم ومنا نزل اليكم ما وهبنا
لنا فمنا ثانيا تاكيد للاول ومتعلق بوهبناكم اي وهبناكم من احوالنا التي نزلت الينا من الحق سبحانه وما تليين الحديد فقلوب
قاسية اي فتليين قلوب قاسية يلينها الزجر والوعظ تليين النار اي مثل تليين النار الحديد وانما الصعب قلوب اشد من
الحجارة تكسرها او تكلسها النار اي تجعلها كلسا وهي النورة ولا يلينها وما الآن اي الحق سبحانه له اي لداود عليه السلام الحديد الا لعمل
الدروع الواقية اي الى فظ(?) من العدو تنبيها من الله ان لا يتقى الشيء الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل
وكلها حديد كالدرع فاتقيت الحديد بالحديد فجاء الشرع المحمدي باعوذ بك منك فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم فينبغي ان
يتقى من الاسم المنتقم بالرحيم والله الموفق الجواد المفضل الكريم

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

لما نفس الله سبحانه تنفيسا الرحماني عن كرب يونس عليه السلام بتخليص نفسه القدسية عن توهم خراب صورة الجسمانية وهدم نشأته العنصرية المانعين لها
عن الوصول بكمالها حين القاه من بطن الحوت الى ساحل اليم وصف حكمته بالنفسية بسكون الفاء كما ذهب اليه اكثر الشارحين او
النفسية بفتحها كما يشهد بها النسخة المقروءة على الشيخ وظهر من ذلك وجه تصديره قصته عليه السلام بما يدل على وجوب المحافظة
للنشأة الانسانية من هدمها وحل نظامها حيث قال واعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها اي تمامها روحا وجسما ونفسا
خلقها الله على صورته الجامعة بين الروح الذي يدركه الروح والشبح الذي يحكم به القوى الجسمانية والجمع بينهما الذي يكشف للطيفة
العقلية الجامعة بين احكام الروح والجسم المتوسطة بينهما وكانه رضي الله عنه هذه اللطيفة بالنفس وان كانت مسماه بالقلب في عرفهم
وهي في الحقيقة عين الروح لكن باعتبار تفاعل واقع بين صفاته التجردية لذاته وبين احوالها التعلقية العرضية واستتارها

على حالة متوسطة اعتدالية من غير غالبية فاحشة ولا مغلوبية كذلك كما يقول الحكماء في المزاج فلا يتولى حل نظامها
الا من خلقها وهو الله سبحانه اما بيده اي بغير واسطة الامر التشريعي التكليفي وليس في الحقيقة الا ذلك لان الكل
بمشيئته او بامره التشريعي التكليفي ومن تولاها بان حل نظامها بغير امر الله التشريعي التكليفي فقد ظلم نفسه وتعدى
حد الله فيها اي تعدى ما عين الله واوجبه عليه في شأنها من حفظها وسعى في خراب ما امره الله بعمارته واعلم ان الشفقة
على خلق الله احق بالرعاية من الغيرة في الله باجراء الحدود والمنقصة الى هلاكهم اراد داود عليه السلام بنيان البيت المقدس
فبناه مرارا فلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء فقال داود يا رب
الم يك ذلك اي سفك الدماء في سبيلك قال بلى ولكنهم اليسوا عبادي فقال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه
ان ابنك سليمان يبنيه فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين
قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله الجنوح الميل وضمير لها للسلم فانه مؤنث
سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الا تراه سبحانه اذا كان
اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعي من عفا ويرجح على من لم يعف
فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة ان قتله كان مثله النسعة بكسر النون حبل عريض نسجه الحزام
وقصتها انها كانت لرجل وجد مقتولا فراى وليه نسعة في يد رجل فاخذه بدم صاحبها فلما قصد قتله قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان قتله كان مثله اي في الظلم اذ لا يثبت القصاص شرعا بمجرد وجدان النسعة في يد آخر وكلاهما هدم بنيان الرب الا ترى
تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا وانما قال انما يقع امثال ذلك على
سبيل المشاكلة فلا ينافي التصدق المليغ(?) اي مثل تلك المعاني والخواص فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اي المعفو عنه
على صورته اي صورة الحق فمن عفا عنه ولم يقتله فاجره على من هو اي المعفو عنه على صورته وهو الحق سبحانه لانه اي الحق احق
به اي بالعبد المعفو عنه اذ الحق انشأه اي العبد المعفو عنه له اي لنفسه حتى يظهر به اسماؤه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا
بوجوده فمن راعاه بان عفا عنه ولم يقتله فانما يراعي الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور وما يذم الانسان لعينه وانما
يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا في عينه ولا فعل الا الله ومع هذا ذم منها اي من الافعال ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم
على جهة الغرض بان ذم احد شيئا لا يوافق غرضه مذموم عند الله بخلاف ما يذمه الشرع فانه اخبار عما في نفس الامر
على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم الا ما ذمه الشرع وهذا صريح في ان حسن الاشياء وقبحها شرعي لا عقلي فان ذم
الشرع لحكمة يعلمها الله ومن اعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا للمتعدي حدود الله فيه اي في
هذا النوع وقبل المعنى فيه اي في القصاص ورد قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهم اهل لب الشيء
الذين عثروا اي اطلعوا على اسرار النواميس الالهية التي يحكم بها الشرع والحكمة التي يقتضيها العقل واذا علمت ان الله
راعى هذه النشأة واقامتها فانت اولى بمراعاتها اذ لك بذلك اي بان تراعيها السعادة من وجهين فانه ما دام الانسان
حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له فاذا اعنته على ذلك رجع اثر الاعانة اليك فذلك سعادة وامنت من غائلة ترك

الاعانة وذلك سعادة اخرى ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له بل في منع وصول نفعه ايضا اليه لانه يحاذى بمثل ما عمل
اما بالقصاص او بغيره وما احسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ترغيبا للعبد فيما يوصله الى ما خلق له وتفضيلا لهذا الموصل على
هدم النشأة الانسانية وان كان بالامر وكان للهادم رتبة اعلاء كلمة الله وثواب الشهادة الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا
عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله اى ما هو خير لكم ما ذكر ذكر الله سبحانه وذلك اى حسن ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
بحيث يقضى منه العجب انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه فيحصل بهما بالاسعادة فوقه وهو
سعادة شهود الحق سبحانه فنبه صلى الله عليه وسلم على ان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة افضل مما يحصل في هدمها وان كان واقعا بموجب
الامر فتم السعادة عظيم هي الفوز بالجنة والتلذذ بما فيها من الحور والقصور وغيرهما فابقاء هذه النشأة افضل من هدمها وان كان
بالامر ثم شرع رضى الله عنه في بيان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة فقال انه تعالى جليس من ذكره والجليس مشهود الذاكر ومتى لم
يشاهد الذاكر بجميع اجزاء وجوده الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر فان ذكر الله سار في جميع اجزاء العبد فالذاكر له من ذكره بجميع
اجزائه لا من ذكره بلسانه خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه
الانسان بما هو اى اللسان رائيه وفيه اشارة الى ان لكل شيء نصيبا من الصفات الحسنة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود ولذلك
قال بما هو رائيه فافهم هذا السر في ذكر الغافلين فالذاكر الذى هو اللسان من الغافل حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو اى الذاكر
يشاهده اى المذكور والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر فما هو اى الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احدى العين
والحق احدى العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء ولا يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس
الجزء الذاكر منه والجزء الآخر متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء يذكر الحق به ويكون الحق جليس
ذلك الجزء فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذى يذكر الله في جميع احيانه كما جاء في الحديث
لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله ولما ذكر ان العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا كان محل ان يقال كيف يكون
محفوظا وقد يطرأ عليه الموت فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام له بالكلية وانما هو اى الموت
تفريق بين الجسم والروح فيأخذه اى العبد من حيث روحه اليه وليس المراد اى مراد العبد الا ان يأخذه الحق ويخلصه من عالم الكون
والعيب ويرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه اى الى نفسه سوى له مركبا اى بدنا يكون له بمنزلة المركب غير هذا المركب الذى هو بدنه
العنصرى من جنس الدار التى ينتقل اليها اما بدنا مثاليا كما في البرزخ او بدنا اخرويا شبيها بالبدن العنصرى في دار الجزاء
الجنة او النار وهى دار البقاء لوجود الاعتدال الحقيقى الذى يحفظ الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا اى لا يفرق
اجزاؤه كما قال تعالى خالدين فيها ابدا واما اهل النار الخالدون فيها فمالهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء
مدة العقاب ان يكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم وقد جاء في الحديث سيأتى على جهنم زمان تنبت في قعرها الجرجير
فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق اى بعد استيفاء الالام المترتبة على حقوق الله وحقوق الخلق منهم نعيم خليل الله عليه السلام حين القى
في النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما يعوده في علمه ويقرر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها
من راحة في صورة العذاب وتنعم في عين الجحيم فبعد وجود هذه الالام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية اى المرئية

على لون النار دون اثرها في حقه اى في حق خليل عليه السلام وهى نار في عيون الناس ونور وراحة له عليه السلام فالشيء الواحد
يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلى الالهى فانه واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا كذلك العالم واحد في
نفسه مختلف بحسب الناظرين فيرى متنوعا فانه اذا تجلى الحق فيه على الناظر باسمائه الجلالية يرى اعيانه صورا حجابية متناهية
مباينة للحق سبحانه ويبقى الناظر فيه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلى فيه على الناظر حتى مكاشفا باسمائه وصفاته واذا تجلى
فيه عليه بوحدته الذاتية الى غير ذلك من صور التجليات اذا عرفت هذا ظهر عليك ان الامر الواحد الذى هو النار في هذه الصورة
يصلح ان يجعل مثالا للتجلى الوحدانى الالهى المتنوع بحسب القوابل وان يجعل مثالا للعالم الواحد في نفسه المحتمل لان يظهر على الناظر
فيها بالصور المذكورة وغيرها واذا نظرت الى هذين الاحتمالين فان شئت جعلته مثالا للتجلى الوحدانى الالهى وقلت ان الله
تعالى سبحانه يتجلى بصور متنوعة مثل هذا الامر يعنى النار التى هى عين الخليل عليه السلام نور وفي اعين الناظرين نار وان شئت
جعلته مثالا للعالم وقلت ان العالم في النظر المنتهى اليه والنافذ فيه بملاحظة تفصيل احواله المستورة مثل الحق في التجلى اى تجليه
بحسب القوابل فيتنوع اى العالم في عين الناظر بحسب مزاج الناظر واستعداده لظهوره عليه كما عرفت ولما كان مزاج
الناظر بحسب استعداده الكلى امرا واحدا يتنوع بحسب تنوع التجلى المتنوع بحسب استعداداته الجزئية يصلح ان يجعل النار
في الصورة المذكورة مثالا له والى هذه الصلاحية اشار بقوله او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى فكل واحد من هذا المذكور
من التمثيلات الثلثة سائغ في معرفة الحقائق وبيانها فلو ان الميت او المقتول اى ميت كان او اى مقتول كان سعيدا كان
او شقيا اذا مات او قتل لا يرجع الى الله لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله فالكل في قبضته وتحت حكم احاطته فلا فقدان في
حقه فشرع القتل على السنة انبيائه وحكم بالموت في سابق قضائه لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه بزواله عن الظاهر وانتقاله الى
الباطن وهذا اى رجوعه اليه هو الظاهر وقد وكنى على ان هذا الرجوع منطوق في قوله تعالى واليه يرجع الامر اى امر الوجود كله اى فيه يقع
التصرف فهو المتصرف فيه يعنى القابل وهو المتصرف يعنى الفاعل واحوال الوجود منحصر في القابل والفاعل فما خرج عنه شيء لم يكن عينه
بل هويته عين ذلك الشيء وهو الذى يعطيه الكشف في قوله تعالى واليه يرجع الامر كله فالضمير في اليه اشارة الى الهوية الغيبية والرجوع لغة
هو العود الى ما كان منه المبدأ فدل هذه الآية على ان هوية الغيبية مبدأ الاشياء كلها ومرجعها ومبدئية الشيء على انواع احدها
ان يتنزل المبدأ عن صرافة اطلاقه بظهور شئونه المستجنة في غيب ذاته وتقيده بها فيصير امرا مقيدا متغايرة بالتقيد والاطلاق ورجوع
هذا المقيد الى المبدأ بانسلاخه عن الصفات التقيدية بعوده من الظاهر الى الباطن تحمل المبداية والمرجعية على هذا الاحتمال وجعل ضمير
اليه اشارة الى الهوية الغيبية مما يعطيه الكشف فان العقل لا يستقل به والله تعالى اعلم **فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية**
لما كانت احواله عليه السلام غالبا في زمان الابتلاء وقبله وبعده غيبية وصف حكمته بالغيبية واسندت الى الكلمة والمراد بكون
احواله غيبية انها ظهرت من الغيب بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا يرد ان احوال جميع الانبياء بل اهل العالم كلهم ظهرت من الغيب
فلا اختصاص له لان اكثر احوالهم منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصيل احواله التى ظهرت من الغيب بلا سبب
ظاهر مذكور في شرح الشيخ مؤيد الدين الجندى رحمه الله فمن اراده فليطالع ثم اعلم ان سر الحيوة يعنى السر الذى هو الحيوة ذاتيا جعلى
سر الانتهاء امر غيب مستور في الحى لا يعلم الا بآثاره كالحس والحركة والعلم والارادة وغيرها سرى في الماء لسريان الهوية الغيبية

فيه منصبغة بصفة الحيوة وكان المراد بهذا الماء النفس الرحماني الذي هو هيولى العالم مطلقا لان الماء المذكور في نتيجة المقدمات الآتية اعني قوله فكل شيء الماء اصله يعم عالم الاجسام وغيره لا الماء المتعارف ولهذا فرع عليه قوله فهو اي الماء اصل العناصر التي واحد منها الماء المتعارف فيلزم من ذلك ان يكون اصلا للمولدات ايضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات السبع لانها عنصرية على مذهب الشيخ رضي الله عنه والاركان اي ساير اركان العالم من العرش والكرسي ولذلك اي لسريان سر الحيوة في الماء جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثم اي في الوجود شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا يفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح الا حي فكل شيء حي فكل شيء الماء اصله والماء الذي هو اصل كل شيء ليس الا النفس الرحماني وانما اطلق اسم الماء عليه للطف سريانه في الاشياء ادلاء شبيه بالنفس الانساني الذي هو اجزاء صغار مائية ممزوجة باجزاء هوائية فيصح اطلاق الماء عليه فكذا على ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز الا ترى العرش وهو اول الاجسام كيف كان على الماء لانه اي العرش منه اي من الماء تكون فطهر اي علا وارتفع العرش عليه اي على الماء وذلك لان العرش صورة والماء هيولاها وظاهر ان الصورة تعلو على الهيولى وتحفظها فيما تحتها فهو اي الماء يحفظه اي العرش من تحته اي من تحت العرش ضرورة حفظ الهيولى للصورة كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا الحفظ من تحته تحته متوهمة له سبحانه بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل عند نفسه لا في نفس الامر وللعبد بوجه آخر علو على الحق سبحانه وذلك ان العبد صورة تعين للوجود الحق والتعين لابد ان يعلو على المتعين ولما تحته فهو مستور بالتعين العبداني ولوجود الحق المتعين به لانعدم اولا تحقق للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ العبد من تحته وما يدل على كون الحق تحت العبد قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله فما شاء الى ان نسبة التحت اليه كما نسبة الفوق اي كنسبة الفوقية اليه فانا به كما في قوله فيا رحمة ونسبة الفوقية اليه كما في قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده فله الفوق والتحت وساير الجهات ولهذا اي لاحاطته بجميع الجهات ما ظهرت الجهات الست الا بالانسان لانه تعالى لانه اذا احاط بجميع الجهات لم يكن له فوق لا يكون هو فيه والا لم يكن محيطا بها وكذا لم يكن له تحت لا يكون هو فيه وكذا ساير الجهات فلم يظهر الجهات بالنسبة اليه بخلاف الانسان فان له فوقا ليس هو فيه وكذلك له تحت ليس هو فيه وعلى هذا القياس ساير الجهات فلعدم احاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه لاحاطته بها كما عرفت وهو اي الانسان على صورة الرحمن فلو كان للحق جهة يكون باعتبار صورته لا باعتبار حقيقته ولو كان الانسان محيطا بالجهات يكون باعتبار من هو على صورته لا باعتبار نفسه ولا مطعم بالغذاء الروحاني او الجسماني الا الله وقد قال في حق طايفة وهم قوم موسى وعيسى عليهما السلام ولو انهم اقاموا التورية والانجيل بالانقياد والاحكام بما فيها فحكم وعمم فقال وما انزل اليهم من ربهم فدخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل على لسان رسول او الهام اي معلوم بالالهام الرباني لارباب القلوب لاكلوا الارزاق الروحانية من العلوم والمعارف الوهبية من فوقهم وهو المعلم من الجهة الفوقية التي تنسب اليه ومن الاحوال والمواجيد الكسبية الحاصلة لهم بسلوك الطريق بالارجل من تحت ارجلهم وهو المطعم من الجهة التحتية التي نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم وانما قال رضي الله عنه في الجهة الفوقية تنسب على صيغة المجهول وفي الجهة التحتية نسبها بانه ونسبها اليه سبحانه نظرا الى حال المحجوبين فانهم لا يتوحشون من نسبة الفوقية اليه تعالى كما يتوحشون من نسبة التحتية كيف وقد ذهب بعضهم الى اثبات الجهة الفوقية له تعالى فاسنده اليه سبحانه نسبة التحتية مع انها وقعت على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم دفعا لتوحشهم ولو لم يكن ماء العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحيوة يحفظ وجود الحي الا ترى الحي اذا مات الموت العرفي تحل اجزاء نظامه وينعدم

قواه عن ذلك النظم الخاص ولما ظهر من ايوب الحيوة بحفظ وجود الحي ولا مادة للحيوة الا الماء قال تعالى لايوب حين اشرف على زوال الحيوة لشدة الحرارة المفنية برودة الماء ورطوبتها اركض برجلك هذا مغتسل يعني بارد لما كان عليه من افراط حرارة الالم فسكنه اي ايوب او افراط الحرارة الله ببرد الماء فنقص عن حرارة الزايدة على ما ينبغي وزاد على برودته ان نقصه عما ينبغي ولهذا كان الطب النقص من الزايد والزيادة في الناقص والمقصد من ذلك النقص والزيادة يطلب الاعتدال اي تا دي الزايد والناقص ولا سبيل اليه اعني الى الاعتدال مطلقا سواء كان في الكيفيات المتضادة كما في المزاج او في غيرها كما في الصور التي ذكرها الشيخ رضي الله عنه الا انه اي المقصود من النقص والزيادة قاربه اي الاعتدال وانما قلنا ولا سبيل اليه اي الى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود اي معرفة الحقايق وشهودها على ما هي عليه يعطي التكوين مع الانفاس على الدوام ولا يكون التكوين مع الانفاس الا بعد انعدام المكون ولا يكون التكوين بعد الانعدام الا عن ميل من المكون تارة الى العدم وتارة الى الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا يلزم اما خلوه عن الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وكلاهما محال فلا سبيل الى الاعتدال ويسمى هذا الميل في الطبيعة اي في علم الطبيعة او في الطبايع المتضادة المستترة على حالة وحدانية معتدلة انحرافا اذا كان مبداه فساد مزاج او تغيرا اذا كان مبداه تكونا ويسمى هذا الميل في حق الحق ارادة وهي اي الارادة ميل الى وجود المراد الخاص او عدمه دون غيره فان استوت نسبته تعالى الى وجوده وعدمه لخلوه عن ارادتهما او لاتصافه بارادتهما من غير ترجيح لزم اما خلو هذا المراد الخاص عن الوجود والعدم او اتصافه بهما وذلك محال والاعتدال يؤذن بالسواء اي الامور المتضادة في الجميع اي في جميع هذه الصور وهذا اي الاعتدال ليس بواقع في صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا منعنا من حكم الاعتدال وقد ورد في العلم الالهي النبوي من حضرة الالوهية النبوي الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وسلم اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات المتقابلة والرضى مزيل للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل للرضى عن المرضي عنه والاعتدال ان يتساوى الرضا والغضب ولا سبيل اليه فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين في حقه يعني الغضب وهو ميل وما رضي الحق عمن رضي عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد الحكمين في حقه يعني الرضى وهو ميل وانما قلنا هذا الكلام على وجه لا يدل على زوال الغضب الحق عن العبد مطلقا بل قيدناه بشرط الرضى ووجود الشرط مسكوت عنه من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دايما ابدا في زعمه فما لهم حكم الرضى من الله فان كان الامر كما زعم فيحصل المقصد يعني وجود الميل وعدم الاعتدال فان كان كما قلنا مرارا وقررناه مآل اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار وبقيت عليهم الصورة النارية فذلك رضى الله عنهم لانه زوال الم لهم بها فزال الغضب لزوال الآلام اذ عين الالم عين الغضب اي عين الم العبد عين غضب الحق او ليس عنده تعالى في مرتبة الجمعية شيء من الآلام حتى يكون زوال الغضب بزواله كما يكون عند العبد من التاذي من المغضوب عليه فلا الم بزوال غضب الرب الا بزوال الم العبد فعين الغضب ان فهمت المقصود من هذه العينية ثم شرع في بيان ما يضاف الى الحق من الغضب باعتبار مقامي جمعه وتفصيله فقال فمن غضب من الخلايق فقد تاذى من المغضوب عليه فلا يسعى في انتقام المغضوب اليه بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذي كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتي عن العالمين يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة يعني الغضب على هذا الحد الذي يتعارفه الخلق من انفسهم فعوله

على هذا الحمد لابد منه وهو موجود في متن النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه مع الاصل فسقط ما قال بعض الشارحين
من ان الكلام بدونه تام والظاهر انه كان من الحاشية فوقع في المتن واذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام كلها الا منه
باعتبار انه محل لظهورها ومنها باعتبار انه مبدأ لها فلا عليك ان تسندها اليه وما يدل على ما ذكرناه من عدم ظهور الاحكام
الا فيه ومنه هو قوله تعالى واليه يرجع الامر اي امر الوجود ذاتا وصفة وفعلا كله حقيقة وكشفا ولا يمنع من عبودية بالكشف فهذه الحقيقة عليك
فاعبده وتوكل عليه حجابا وسترا اي من حيث ان حجاب العبودية يمنعك فيه مسدول وهويته عنك مستور وان كان هوية تعالى
هوية العالم ويرجع جميع امور العالم اليه فليس في الامكان ابدع من هذا العالم لانه تفصيل جمعه الحقيقة الانسانية وهي مخلوقة على صورة
الرحمن اوجده الله تعالى اي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية العنصرية فنحن اعيان العالم
كلها صورته الظاهرة وهويته تعالى روح هذه الصورة المدبر لها فكان التدبير الا فيه اي في الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم كما لم يكن
اي التدبير الا منه باعتبار غيب هويته وهو الآخر بالصورة التي هي محل ظهوره وهو الظاهر بتغير الاحكام والاحوال اي بهذه الصورة المتغيرة
الاحكام والاحوال وهو الباطن بالتدبير والتصرف في هذه الصورة الظاهرة وهو بكل شيء عليم من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شيء شهيد من
حيث آخريته وظهوره في الخلق شهادة ومشهود العيم على انه للقائل اي العيم بك عن شهود لا عن فكر كما كنت قبل الشهود او على البناء للمفعول
ومعناه ظاهر فكذلك علم الاذواق يكون عن ذوق وشهود لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم اصلا لانه يمكن
تطرق الشبهة من قوى الوهم والخيال اليه ثم كان لايوب عليه السلام في ذلك الماء المدلول عليه بقوله هذا مغتسل بارد وشراب لازالة الم العطش
الذي هو من النصب والعذاب الذي مسه الشيطان اي البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليه وفسر الشيطان بالبعد على لسان
الاشارة لانه من شطن اذا بعد على راي فيكون عطف عليه يدركها اي يدركها فيكون بادراكها في محل القرب منها لان كل مدرك قريب
من المدرك بكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا من المسافة فان البصر اي نوره وشعاعه يتصل به من حيث شهوده على راي الذاهبين
الى خروج الشعاع ولولا ذلك الاتصال لم يشهده او يتصل المشهود بالبصر على مذهب القائلين بالانطباع كيف كان الشهود بالشعاع او بالانطباع
فهو قرب بين البصر والمبصر فقد علم ان الشيطان هو البعد عن هذا القرب ولا شك ان من ابتلي بهذا البعد فهو قريب منه ولهذا كنى
ايوب اي اتى بالكناية في المس بان جعلها كناية عن القرب فانه من لوازمه ضرورة انه اذا مس شيئا فقد قرب منه وقيل معناه
ولهذا كنى ايوب عن نفسه بضمير المتكلم في ايقاع المس عليه فقال مسني فاضافه اضافة اسناد الى الشيطان الذي هو البعد فقال
البعد مني قريب بحكم في بان جعلني بعيدا فعلى هذا معنى قوله مسني الشيطان قرب مني البعد من ادراك الحقائق على ما هي عليه وقرب
هذا البعد مني بسبب ثبوت حكمه اي حكم البعد في وهو كوني بعيدا من ذلك الادراك وحاصله انه عليه السلام كان يشكو عن بعده عن
ادراك الحقائق على ما هي عليه بواسطة حجابية تحفه المانعة له عن ادراكها وما ذكران للبعد وقربه من ايوب حكما واثرا فيه كان محل ان يقال
البعد والقرب امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فكيف يكون لهما حكم واثر في الموجودات الخارجية دفع ذلك بقوله وقد علمت
ان القرب والبعد امران اضافيان يحصلان من اضافة احد الشيئين الى الآخر فهما نسبتان بين طرفيهما لا وجود لهما في العين مع ثبوت
احكامهما في البعيد والقريب فان البعد وان كان نسبة بين طرفيه غير موجودة في العين فانه ثبت لكل واحد منهما البعد عن الآخر وكذلك
القرب ولا شك ان ثبوت الشيء في الخارج لا يستلزم الا وجود المثبت له فيه لا وجود الثابت واعلم ان سر الله المودع في ايوب عليه السلام

هو السر الذي جعله غيره لنا وكتابا مسطورا حاكيا عن احواله لتقرأه هذه الامة التي لحقنا بها فتعلم جميع ما حكي عن الانبياء السالفة واممهم والعمل
بمقتضاه ليعلم اي هذه الامة ما فيه اي في هذا الكتاب المسطور فتلحق بصاحبه يعني صاحب الكتاب تشريفا لها اي لهذه الامة مفعول له
لجعله فمن جملة ما جعل غيره لنا ما صدر عنه من الصبر على الضر فاثنى الله عليه اي على ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه فعلمنا ان
العبد اذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح هذا الدعاء في صبره اي في تحققه بالصبر في نفس الامر وانه صابر اي وفي الحكم بانه صابر
وانه نعم العبد كما حكم بتحققه بكمال العبودية حيث قال انه اواب اي رجاع الى الله لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك اي عند الفعل
الظاهر من الاسباب بالاسباب فهي الآلة وان الفاعل هو الحق تعالى لاقتضاء علمه بالاسباب والمسببات ذلك لا ان اي لا لان
العبد يستند اليه اي الى هذا السبب الخاص ويصير محجوبا عن المسبب اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الآلام كثيرة والمسبب واحد العين
فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع الى سبب خاص ربما لا توافق ذلك السبب الخاص علم الله
فيه اي في شأن العبد لامكان تعلق علمه بسبب آخر لازالة الالم فيقول ان الله لم يستجب لي وهو ما دعاه اي والحال ان العبد لم يدع
المسبب الواحد العين وانما جنح الى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت اي وقت الداعي وحاله فعمل ايوب في الدعاء لرفع الضر
بحكمة الله اذ كان نبيا عارفا بحكمه ومصالحه في جميع الافعال والاحوال والمقامات ثم انه علم على صيغة المبني للمفعول ان الصبر الذي
هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة الظاهرية من الصوفية وليس ذلك بحد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى
لغير الله لا الى الله لا يأبى في الشكوى الى الله فهذه الجملة مقدرة ههنا لتكون جزاء واما جواب لما فقوله تحجب اي فعلم انه تحجب
الطائفة المشار اليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم منافاة الشكاية الى الله لها فتراهم في ان الشاكي يقدح بالشكوى في الرضى بالقضاء
وليس الامر كذلك فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح في الرضا بالمقضي ونحن ما خوطبنا بالرضى
بالمقضي والضر هو المقضي به حتى القضاء وعلم ايوب ان في حبس النفس عن الشكوى الى الله في رفع الضر مقاومة القهر الالهي وهو ليس من
آداب العبودية ومقتضيات المعرفة بالاوصاف الربوبية بل جهل متلبس بالشخص اذا ابتلاه الله بما يتألم منه نفسه فلا يدعو الله
في ازالة ذلك الامر المؤلم فالمراد بالجهل ههنا اما مقابل العلم او فعل الشيء بخلاف ما ينبغي ان يفعل وعلى ذلك قوله تعالى اتتخذنا هزوا
قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فجعل فعل الهزء جهلا بل ينبغي عند المحقق ان يتضرع ويسأل الله في ازالة ذلك عنه فان ذلك
ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان العبد مع العبودية محو الاثر عنه فمرجع اللذة والالم هو الوجود الحق
وذلك غير محرم في الشرع فان الله قد وصف نفسه بانه يؤذى على البناء للمفعول فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله واي اذى
اعظم من ان يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه او عن مقام الحق لا تعلمه لترجع اليه بالشكوى فيرفعه عنك فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك
المميزة نسبة العبودية عن الربوبية فيرتفع من الحق الذي بسؤالك اياه في رفعه عنك اذا انت صورته الظاهرة والصورة
عين ذي الصورة من وجه فاذا ما اذاه وزوال الاذى عنه نزوال الاذى عنه كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من
لا ذوق له في هذا الفن معاتبا له فقال العارف انما جوعني لابكي انما ابتلاني بالضر لاسأله في رفعه عني وذلك لا يقدح في كوني صابرا
فعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ولما كان الغير معدوم العين عندهم قال واعني بالغير وجها خاصا من وجوه
الله عنه الشاكي لرفع الضر عنه توهما منه انه السبب في ذلك وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى بوجه الهوية للدعاء واذا لم

الشكوى كما قال فادعوه مخلصين له الدين فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة اسبابا وان كانت
هذه الوجوه ليست الا هو اي الوجه الجامع لجميع الوجوه من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه في نفسه اي في ذلك الامر الجامع
لا في الخارج عنه ولا شك ان المفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل والاجمال فالعارف لا يحجبه سواه هوية الحق مع رفع الضر عنه
عن ان يكون جميع الاسباب اي كل واحد منها عينه من حيثية خاصة هي غيبته لاسم خاص هو عين الهوية المطلقة وهذا المعنى لا يعرف
حقيقته ولا يلزم طريقته الا الادباء من عباد الله المتأدبون بآداب العبودية والامناء جمع امين امناء الله الذين لا يظهرونها على غير اهله
فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم من حيث فنائه في الله بعضا فيكون معرفته معرفة الله فلا ينافي في حصر المعرفة في الله ولا
وقد نصحتك بلب الحقايق فاعمل به عمل اولي الالباب واياه سبحانه من حيث وجه هويته الغيبية الاحدية فاسأل لا الاوجه المسماة
بالعلل والاسباب والله الموفق فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية اعلم ان الصفات تنقسم نحو القسمة الى قسمين صفات ذاتية
وصفات حالية فالصفات الذاتية كالحيوة والعلم وغيرهما والصفات الحالية فكالغضب والرضى والقبض والبسط ونحو ذلك وهذه الصفات
الحالية في اصطلاح اهل طريق الله ترجع الى ثلثة اصول احدها مقام الجلال والآخر مقام الجمال والآخر مقام الكمال فلمقام الجلال
الهيبة والقبض والخشية والورع والتقى ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجاء والبسط والانس واللطف والرحمة والتنعم والاحسان
ونحو ذلك ولمقام الكمال المحيط بالجمال والجلال وتوابعهما من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على ظاهر يحيى عليه السلام الاحوال الجلالية
فلذلك وصف رضي الله عنه حكمته بالجلالية وورد في الحديث ما معناه ان يحيى وعيسى عليهما السلام تفاوضا فقال يحيى لعيسى كالمعاتب
له المنبسط كأنك قد امنت مكر الله وعذابه وقال له عيسى كأنك ايست من فضل الله ورحمته فاوحى الله اليهما ان احبكما الي احسنكما
ظنا بي ولما كان من شان الجلال القهر لما يقابل له الغير والسوى ونفي ما يشعر بالثنوية وذلك يستلزم الاولية وعدم المسبوقية بالغير
وسرى هذا المعنى في يحيى الذي هو مظهر صفة الجلال بعدم مسبوقيته بالغير في هذا الاسم اشار رضي الله عنه الى ذلك المعنى بقوله هذه اي الحكمة
الجلالية حكمة الاولية في الاسماء يعني هذه الحكمة الجلالية التي تقتضي في الجناب الالهية عدم المسبوقية بالغير في الوجود هي بعينها الحكمة التي
تقتضي في يحيى الذي هو مظهر صفة الجلال الاولية في اسمه وعدم مسبوقيته بالغير فيه فان الله سماه يحيى اي يحيى به ذكر زكريا ولم يجعل له
من قبل سميا فلم يكن في هذا الاسم مسبوقا بالغير فجمع الله بين الدلالة على حصول الصفة التي هي كاينة فيمن غبر اي مضى ممن ترك ولدا يحيى به
لمن غبر اي فيمن مضى وترك ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه اي الولد والمراد بجمعهما ان في انفهام حصول صفة حيوة الذكر في زكريا لا يحتاج
الى غير اسم يحيى فانه باعتبار وضعه للمعنى المنقول عنه يدل على حصول هذه الصفة لزكريا وباعتبار وضعه للمعنى المنقول اليه علم ولده وحصول
هذه الجمعية انما هو بذلك المذكور من التسمية فالباء في بذلك متعلق بجمع وذلك اشارة الى التسمية المفهومة من سماه يحيى فسماه يحيى فكان اسمه يحيى
من حيث انفهام حصول صفة حيوة الذكر في زكريا منه من غير حاجة الى امر آخر كالعلم الذوقي فكما ان انفهام حصول هذه الصفة لا يحتاج
الى امر غير اسم يحيى كذلك العلم الذوقي لا يحتاج في حصوله الى امر سوى المعلوم المذوق بخلاف العلوم الاستدلالية المحتاجة في حصولها
الى الدلايل والبراهين وما فعل الله سبحانه ذلك الا بزكريا عليه السلام فان آدم حيي ذكره بشيث عليهما السلام ونوحا عليه السلام حيي ذكره
بسام وكذلك الانبياء الباقون ولكن ما جمع الله لاحد من الانبياء في ولده قبل ولادة يحيى بين الاسم العلم الواقع منه تعالى وبين الصفة الى
في ذلك النبي الا لزكريا اي لكن جمع لزكريا بهما بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع لما لا يخفى عناية منه اي من الله به وهذه العناية انما تعلقت

اذ قال هب لي من لدنك وليا فقدم الحق تعالى حيث كنى عنه بكاف الخطاب على ولده حين عبر عنه بالولي كما قدمت آسية ذكر الجار على
الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله اي زكريا بان قضى حاجته بان وهبه وليا طلبه وسماه اي ولده بصفته اي بصفة زكريا
يعني بما يدل على صفته وهي حيوة ذكره حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا لانه عليه السلام آثر اي اختار على جميع المطالب
بقاء ذكر الله في عقبه اي ولده اذ الولد سر ابيه فكما تحقق ابوه بذكر الله تحقق هو ايضا به فقال يرثني ويرث من آل يعقوب وليس ثم
موروث في حق هؤلاء يعني زكريا وآل يعقوب الا مقام ذكر الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام النبوة ثم انه اي الحق سبحانه
كما اكرم زكريا بقضاء حاجته بتقديمه الحق على ذكر ولده كذلك بشره بما قدمه اي بسبب تقديمه الحق على ذكر ولده فما في بما قدمه مصدرية ومن
في قوله من سلامه عليه للابتداء فان التبشير هو الاخبار بما فيه مسرة فيصير ورة تبشيرا انما انبثت من المسرة اللازمة للخبر به والخبر به ههنا
سلام الله على يحيى فصيرورة الاخبار به تبشيرا انما انبثت مما فيه من المسرة او المعنى ثم انه اي الحق سبحانه بشر يحيى بما قدمه اي بشيء قدم
ذلك الشيء وفضله على سائر الانبياء وذلك الشيء سلام الله عليه في المواطن الثلثة تفصيلا فان ذلك لم يقع بالنسبة الى نبي من الانبياء
فمن في من سلامه عليه بيانية يوم ولد من رحم امه او ام الطبيعة ويوم يموت بالموت او بالفناء عن مقتضيات الطبيعة في الله ويوم يبعث
حيا بعثه الله يوم القيمة او بالبقاء بعد الفناء واذ كان في هذه المرتبة يحيى به ذكر زكريا فجاء بصفة الحيوة فهذا وهي اي صفة الحيوة مما اخذ منها
اسمه الدال على حيوة ذكر زكريا به واعلم بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح يعني عيسى والسلام علي يوم ولدت
ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل في الدلالة على الاتحاد فانه يدل على الاتحاد بين المسلم والمسلم عليه في نظر اهل الكشف واهل الحجاب جميعا
اما في اهل الحجاب فلانهما عيسى عليه السلام واما عند اهل الكشف فلانهما الحق ولكن في حجابية عيسى وتعينه فهذا القول الذي وقع في شأن
يحيى اكمل في الايجاد والاعتقاد اي في معنى الجمع بينهما اما الايجاد فلان المسلم فيه هو الحق باعتبار هويته العينية المطلقة والمسلم عليه يحيى المكنى
عنه بضمير الغايب باعتبار هويته المتعينة ولا شك ان الهوية المطلقة في الظهور عين الهوية المتعينة واما الاعتقاد فلان اعتقاد الصدق
في كلام الله وخصوصا من اهل الحجاب اقوى من اعتقاده في كلام العبد وكانه اكمل فيما ذكر فهو ارفع للتاويلات التي تصرفه عن ظاهره
فان الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى انما هو النطق في الزمان الغير المعتاد فيه النطق فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان
الذي انطقه الله على سبيل خرق العادة فيه ولا يلزم للمتمكن من النطق على اي حالة كان ذلك المتمكن الصدق فيما به ينطق بخلاف
المشهود له من الحق كيحيى عليه السلام فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به من سلام عيسى على
نفسه وان كانت قراين الاحوال تدل على قربه من الله في ذلك وصدقه اذ نطق اذ يحتمل التعليل والظرفية اي حين نطق في موضع الدلالة
على براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين على براءة امه والشاهد الآخر هز الجذع اليابس فتساقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت
مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ثم شرع رضي الله عنه في صورة بيان ان احتمال الكذب فيما ينطق به عيسى لا ينافي
ما هو المقصود من نطقه من براءة امه فقال لو قال نبي آيتي اي ومعجزتي ان ينطق هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نطقه تكذب ما انت
رسول الله لصحت الآية الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحايط فان الآية هي نفس التكلم لا الكلام
بمؤداه وكذلك حال نطق عيسى عليه السلام فما دخل هذا الاحتمال اي احتمال المطابقة للواقع واحتمال عدمها بمجرد النظر العقلي في كلام عيسى
الصادر عنه باشارة امه وهو المهد فموضع الدلالة المعتبرة المنقول في كلامه انه عبد الله فان قوله اني عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة

وحمل وقوعها عليه وهذه الدلالة معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع في مقابلة ما قيل فيه انه ابن الله ولا شك ان مرتبة العبدية
دون مرتبة البنوة فقوله انى عبد الله اقرار بما هو عليه والعقل يتبادر الى قبوله ووقوعه اى تمت الدلالة على براءته بمجرد النطق من غير ان
يكون لمؤدى الكلام فيه دخل وعلى انه عبد الله بقوله انى عبد الله ولكن هذه الدلالة الثانية انما اعتبرت عند الطائفة الاخرى القائلة بالبنوة
اى بنوة عيسى فان العبدية لانها في البنوة بتاخير الباء عن النون بخلاف الطائفة الاولى فانها ثانية في البنوة بتقديم الباء على النون وبقى
ما زاد على ما ذكرنا من قوله آتانى الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله والسلام يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا في حكم الاحتمال
في النظر العقلي فانه اقرار في حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله حتى يظهر في المستقبل صدقه في جميع ما اخبر به في المهد بعد
البعثة وظهور الآيات والمعجزات وقد اتضح من تقرير كلامه رضى الله عنه على هذا الوجه ان قوله فموضع الدلالة جواب لما في قوله فما دخل
ولا حاجة الى زيادة وقعت في بعض الشروح قبل قوله فموضع الدلالة ليكون جواب لما وهى قوله كان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه
وليست هذه الزيادة في النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه ولا في النسخ الآخر التي رأيناها ولا يخفى على الفطن ان مقصود الشيخ من هذا الكلام
ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهم بعض القاصرين بل ترجيح ما وقع في شان عيسى من حيث التنصيص على المقصود وابعد احدهما عن الآخر
وكانه رضى الله عنه نظر الى امثال هذه التوهمات قال فتحقق ما اشرنا اليه تهتدى الى فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد و فص حكمة مالكية
في كلمة زكرياوية انما وصف الشيخ رضى الله عنه حكمته عليه السلام بالمالكية لان الغالب على احواله كان حكم الاسم المالك لان الملك
الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين ايده بقوة سرت في همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد فليتذكر قصته واصلحنا له
زوجه فانه لولا امداد الحق زكريا وزوجته بقوة غيبية ربانية خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا تيسر لها الحمل ثم انه
كما سرت تلك القوة من الحق في زكريا وزوجته تعدت منهما الى يحيى ولذلك قال له الحق يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولما صدر الحق سبحانه
قصته عليه السلام في سورة مريم بذكر الرحمة حيث قال ذكر رحمة ربك عبده زكريا وافقه الشيخ رضى الله عنه وصدر حكمته هنا بذكر الرحمة فقال
اعلم ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا وحكما يعنى رحمة الله التي هى الوجود شاملة لكل الاشياء ووسعت كل شئ من حيث وجوده الخارجى
ومن حيث الاحكام التابعة لوجوده كالعلم والقدرة مثلا والمتبوعة المتوقف وجوده عليها كالقابلية والاستعداد للوجود التابعين
لثبوت الاعيان في العلم السابقين على وجودها في العين وان وجود الغضب الذي هو من الاحكام التابعة لوجود الغاضب من رحمة الله
بالغضب فانه بحسب استعداده للوجود طلب الوجود من الله سبحانه فرحمه واعطاه الوجود فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة
على الغضب بافاضة الوجود عليه اليه تعالى نسبة الغضب على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما لم يتصف غضبه بالوجود الذي هو رحمة لم يتعلق
بالمغضوب عليه اعلم ان الغضب في الجناب الالهى ليس الا افاضة الوجود على حال غير ملايم للمغضوب عليه في المغضوب عليه بحيث يتضرر
ويتالم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودى يطلب الوجود الذي هو الرحمة فما لم يتعلق به الوجود الذي هو الرحمة لم يتحقق الغضب
فهو مسبوق بالرحمة وايضا افاضة الوجود مطلقا هى الرحمة لكنه قد ينصبغ باعتبار متعلقه بصبغ الغضب ولا شك ان ايضا فهاهنا
الصبغ متاخر عنها فهذا معنى آخر لسبق الرحمة على الغضب وقد يحمل السبق بمعنى الغلبة فسبق الرحمة الغضب باعتبار غلبتها عليه آخرا
ولما كان لكل عين من الاعيان الثابتة او التابعة وجود اى حصة يطلبها اى يطلب ذلك العين الوجود يعنى الحصة الوجودية من الله لذلك
عمت رحمته كل عين فانه اى الحق برحمته التي رحم اى كل عين بها اى بتلك الرحمة في الفيض الاقدس باعطاء الثبوت في العلم واستعداده

الوجود في العين قبل فعل ماض من القبول اى بمقتضى تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه رغبتها اى رغبة كل عين في وجود عينه
في الخارج فاوجده اى في الفيض المقدس فيه وقبل معناه فاذا اى كل عين برحمته اى برحمة الله التي رحمه اى كل عين بها في الفيض الاقدس
لحصول الاستعداد وقبل كل عين رغبته في وجود عينه اى صار قابلا لان يرغب في وجود عينه ويطلب فاوجدها بالفيض المقدس
فالمراد بقبول الحق رغبة كل عين في وجود عينه ان يعامل معه بمقتضى رغبته وطلبه ويفيض على عينه الوجود وبقبول العين الرغبة
ان يظهر فيها الرغبة والطلب فلذلك اى لاجل ذلك الايجاد وقبول رغبته في وجود عينه قلنا ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا
وحكما اما وجودا فظاهر واما حكما فلاعطائه استعداد الوجود اولا وافاضة الوجود على لوازم الوجود آخرا والاسماء الالهية من الاشياء
التي عمتها الرحمة الوجودية وهى من حيث انها متمايزة بخصوصيات هى نسب لا وجود لها ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار
تلك العين الواحدة وهذه العين الواحدة هى النفس الرحمانى الذي هو الوجود الحق لا مطلقا بل من حيث عمومه وانبساطه فاول ما وسعت
اى وسعته رحمة الله شيئية تلك العين والرحمة التي وسعته الرحمة الذاتية اى اصل التجلى الذاتى بصورة تلك العين التي هى النفس الرحمانى
الموجدة للرحمة اى الوجودات الخاصة المتعينة بحسب كل حقيقة حقيقة علما اوعينا بالرحمة التي هى نفس تلك العين اعنى النفس الرحمانى فانها
التي تعينت بكل حقيقة حقيقة فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المعنى بكونها موجدة لها فاول شئ وسعته الرحمة نفسها يعنى نفس الرحمة
التي هى النفس الرحمانى وقد عرفت الرحمة التي وسعتها ثم الشيئية الاعيانية المشار اليها بقوله والاسماء الالهية من الاشياء فان اول ما تم
عليه هذا التجلى النفسى هو الاسماء الالهية وبازائها الاعيان الثابتة ولذلك اكتفى بها او الاسماء اعم من الاسماء الفاعلة والقابلة ثم شيئية
كل موجود يوجد بالوجود العينى في العوالم والمراتب الامكانية الى ما لا يتناهى دنيا وآخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا ولا يعتبر فيها اى في
سعة رحمة شيئية كل موجود حصول غرض ولا ملايمة طبع بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وانما اكتفى بذلك ولم تتل
وحكما اعتمادا على ما مر غير مرة ولما كانت الرحمة الذاتية التي بها تعين النفس الرحمانى وكذا النفس الرحمانى الذي به تعينت الاسماء الالهية
والاعيان الثابتة ثم الاعيان الوجودية من النسب الاعتبارية اى ليس لها عين موجودة في الخارج كان محل ان يشكل
كيفية تاثيرها دفع ذلك بقوله وقد ذكرنا في الفتوحات ان الاثر في اى مرتبة كان لا يكون الا للمعدوم فيها لا للموجود فيها وانما قيدنا
بذلك لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا يناسب ما يقوله ارباب النظر من ان الغاية علة علية الفاعل وهى حيث معدومة وان كان ذلك
الاثر في بادى النظر للموجود فبحكم المعدوم اى فهو في الحقيقة بانضمام امر معدوم الى ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم معدوم وقد مثلها
ذلك بالسلطان وتنفيذ امره في رعاياه فان ذاته ليس كافيا في ذلك بدون مرتبة السلطنة وهى نسبة عدمية وهو علم غريب
ومسئلة نادرة لانه خلاف ما يتبادر اليه العقل ولا يعرف تحقيقها معرفة ذوق وكشف الا اصحاب الاوهام المؤثرة في وجودات
الاشياء في بعض المراتب فذلك العلم بالذوق والكشف حاصل عندهم فان ذلك التاثير منهم وان كان من القوى الوهمية التي هى من
الموجودات العينية لكن لا يكفى في ذلك مجرد ذواتها ما لم ينضم اليها نسبة عدمية كتوجهها نحو وجود الاثر المطلوب وجوده وتسلطها
عليه واما من لا يؤثر الوهم اى القوة الوهمية الكاينة فيه في وجودات الاشياء ولا يتحقق به شئ في المراتب فهو بعيد عن ادراك هذه المسئلة
ذوقا وكشفا وحمل بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين يتصرف فيهم الامور الموهومة المعدومة ويتاثرون منها وفي التوجيه الاول
تنبيه على ان الوهم قوة موجودة في الخارج وقد عرفت وجهه فرحمة الله الوجودية التي هى نسبة عدمية في الاكوان اى المكونات سارية سريان

الأرواح في الأشباح وفي الذوات الموجودة في العين وفي الاعيان الثابتة في العلم جارية جريان الماء في مجاريها من الاجسام النامية
مكانة الرحمة اي مرتبتها المثلى صفة للمكانة اي الفضلى اذا علمت علم ذوق من الشهود مقارنا مع الانكشاف يعني كما انها علمت بالذوق والوجدان
انها عين الوجود الحق منضما اليه نسبة عدمية هي العموم والانبساط علمت كذلك بالدليل والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى المكانة المعلومة
باحد الوجهين فكل من ذكرته الرحمة الوجودية فقد سعد فان الوجود منبع السعادات والخيرات وما ثمة الا من ذكرته الرحمة الوجودية فقد سعد
فان الوجود منبع السعادات والخيرات وما ثمة الا من ذكرته الرحمة فما ثمة الا من سعد وذكر الرحمة الاشياء على ان يكون الذكر مصدرا مضافا
الى فاعله عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم ولا تحجب اي ولا تغفل عن ادراك ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه من اصحاب البلاء
وما تؤمن به من الآلام الآخرة التي لا تفتر اي لا تسكن عمن قامت به فان المراد مما قلنا ان الوجود رحمة عامة تعم السعادة وانه كذلك من حيث
انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيوية والآلام الأخروية انما هي ناشئة من النسب العدمية التي تتبع الوجود بعوارض قابلية واستعداد
من الماهية المعروضة للوجود لا من نفس حقيقة الوجود فاعلم ذلك لان الرحمة انما هي بالتحقق في ضمن الايجاد على ما يسعده المرحوم كما عرفت فالرحمة
بالآلام او جعل الآلام ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات اي بمقتضى ذاته من غير نظر الى سؤال المرحومين واثر بالسؤال بل بحسب المرحومين
والحاصل ان للرحمة اعتبارين احدهما اعتبارها من حيث النظر الى محلها اعني الذات الالهية وهي بهذا الاعتبار واحدة لا تتميز
فيها من شيء دون شيء ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانية وثانيهما اعتبارها من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهي مختلفة متعددة
باختلاف استعدادات المرحوم وسؤاله بلسان الحال والمقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيمية ولكل واحد من الاعتبارين اثر خاص
وحكم متميز من اثر الآخر وحكمه وهو اي اثرها بالذات اي بالنظر الى محلها لا الى متعلقها ايجاد كل عين موجودة اي ارادة وجودها ولا نظر اي الرحمة
الى غرض ولا الى عدم غرض بالنسبة الى الراحم ولا الى ملايم ولا الى غير ملايم بالنسبة الى المرحوم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده في
العين في اي مرتبة كان بل تنظره في عين ثبوته في العلم وهو اعلى مراتب وجوده ولهذا اي لنظرها كل عين في عين ثبوته رأت الحق المخلوق اي
الاله المجعول في الاعتقادات يعني الصور المجعولة لكل احد في جنانه على انه الحق اما ماخوذة من الاستدلال او التقليد عينا ثابتة في العيون الثابتة
اي فيما بينها قبل وجوده في الاعتقادات فرحمته اي الرحمة بنفسها بالايجاد في الاعتقادات ولذلك اي لكون الرحمة رأت الحق المخلوق في الاعتقادات
عينا ثابتة فرحمته بنفسها قلنا ان الحق المخلوق اول شيء مرحوم اي مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اوله كائنة في تعلقها بايجاد المرحومين في العلم
والعين ولا يذهب عليك ان القول باولية الحق المخلوق ما وقع بخصوصه بل في ضمن او كلي هو بعض من افراده حيث قال ثم الشيئية
المشار اليها فانها كما عرفت شاملة لشيئية الاسماء الالهية والاعيان الثابتة التي من الحق المخلوق الثابتة في العلم واحدة منها فالرحمة
شملتها في المرتبة الثانية بعد رحمتها بنفسها شمولا اوليا بالنسبة الى ما بعد المرتبة الثانية ولما فرغ من بيان الاثر الاول للرحمة من حيث النظر
الى محلها شرع في بيان الاثر الآخر من حيث النظر الى متعلقها فقال ولها اثر آخر لا بالذات وبالنظر الى محلها بل بالسؤال اي بل بالنظر الى سؤال
المرحومين والى اختلاف احوالهم في هذا السؤال حالا ومقالا فيسأل المحجوبون من انكشاف الحقائق على ما هي عليه الحق ان يرحمهم حال كونه مخلوقا في
اعتقادهم فالمسؤول عنه في هذا السؤال الحق المخلوق والمسؤول الرحمة الواقعة منه عليهم بوصول اثرها اليهم واهل الكشف الكاشفون للحقائق
على ما هي عليه يسألون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسؤول عنه في سؤالهم رحمة الله والمسؤول قيامها بهم ليصيروا راحمين كما كانوا مرحومين فيسألونها
اي الرحمة معبرين عنها باسم الله الوجود والحق الجامع لجميع الاسماء وذلك لانه تعالى عين الرحمة كما سيجيء الاشارة الى ذلك فيقولون يا الله ارحمنا

اي تجمل علينا باسمك الرحيم فاجعلنا راحمين كما انك راحم فانظر الفرق بين السؤالين فان المسؤول عنه في السؤال الاول الحق المخلوق
الذي لا شعور له بنفسه ولا بغيره فكيف يتمكن من ايصال الرحمة اليه والمسؤول اثر الرحمة والمسؤول عنه في السؤال الثاني
الله الرحمن الرحيم والمسؤول تجليه عليهم بالاسم الرحيم قاصدين ايصال الرحمة الى من سواهم ان كانوا من المتوسطين او التمكن من ذلك
الايصال من غير ظهور به ان كانوا من المتوسطين او التمكن من ذلك الايصال من غير ظهور به ان كانوا من المنتهين فانهم لا يطلبون
الظهور بالصفات الالهية بل يتجاوزون مقام العبودية ولا يرحمهم الا قيام الرحمة اي الرحمة القائمة بهم فلها اي للرحمة الحكم على المرحوم
لان الحكم بغير واسطة انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل على المحل كما ان الحكم على العالم من غير وسط بالعالمية انما هو للعلم القائم به
فان معنى العلم يجعل ذات العالم عالما بغير وسط ومقتضى العلم يجعله عالما بواسطة العلم فهو اي المعنى القائم بمحل الرحمة اعني الرحمة هو
الراحم اي الحاكم عليه براحميته على الحقيقة فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم الا بالرحمة بل لا يرحمهم الا الرحمة فاذا قامت بهم الرحمة وجعلتهم
راحمين وجدوا حكمها اي حكم الرحمة يعني الراحمية في انفسهم ذوقا ممن ذكرته الرحمة بايصال اثرها اليهم كالمحجوبين فقد رحم فالمذكور هو المرحوم
اسم المفعول ومن ذكرته الرحمة بقيامها فقد رحم والمذكور اسم الفاعل واسم الفاعل هو الرحيم الراحم والحكم الذي يوجبه الرحمة في المرحوم والراحم
اعني المرحومية والراحمية لا يتصف بالخلق لانه اي الحكم امر موجبه بين المعاني المعقولة الغير الموجودة لذواتها التي هي قائمة بها من غير ان
يتعلق به جعل وخلق والمعنى يوجبه المعاني لذواتها من غير مدخلية شيء آخر ولا يتعلق به جعل وخلق وبعض المليين يسمي هذا الحكم
واما له احوالا فالاحوال لا موجودة ولا معدومة لا موجودة اي لا عين لها في الوجود لانها نسبة عدمية لا وجود لها في الخارج
ولا معدومة لما في الحكم بها على الشيء معنى الثبوت له لان الذي قام به العلم مثلا يسمى عالما اي ثبت له العالمية وثبوت شيء للشيء وان لم
يستلزم وجود الثابت لكنه فيه شائبة وجود للفرق البين بين ما وجد له في نفسه ولكن يكون موجودا ثابتا لغيره وبين ما لا
يكون موجودا في نفسه ولا موجودا لغيره وهو اي كون الذي قام العلم به عالما هو الحال التي ليس لها عين موجودة ولكن فيها شائبة
وجود فعالم ذات موصوفة بالعلم ما هو اي كونه عالما عين الذات لاستناده على معنى زائد على الذات ولا عين العلم لاعتبار الذات فيه
وما ثمة الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزمها لقيام العلم بها العالمية وهي كونه اي كون العالم عالما وكونه عالما حال لهذه الذات
باتصافها اي بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى الذي هو العلم فحدثت نسبة العلم اي اضافته اليه اي الى الذي قام به فهو اي الذي
قام به العلم هو المسمى عالما والمتصف بالعالمية التي هي الحال والرحمة على الحقيقة نسبة اي معنى ينبني من الراحم بوجده الراحم في المرحوم والحكم
به عليه وفي الحقيقة تلك الرحمة هي الموجبة للحكم بالرحمة على المرحوم فهي الراحمة اي الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحما والذي اوجدها
اي الرحمة في المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها وبجعله مرحوما انما اوجدها ليرحم بها من قامت به تلك الرحمة ويصيرها راحما وجميع ما ذكرناه
انما يصح بالنسبة الى الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه بقوله وهو سبحانه ليس محلا للحوادث فليس محلا لايجاد الرحمة
فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به ووجودها فيه او بكونه عين الرحمة والاول يستلزم كونه محلا للحوادث
او الاستكمال بالغير فثبت انه عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر اي لم يعرفه بمعرفة ذوق ووجدان ولا كان له قدم يسلك
بها مسالك النظر والبرهان ما احترازا ان يقول انه عين الرحمة او عين الصفة مطلقا كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة مطلقا فقال
اي من علم بذوق هذا الامر وما كان له قدم يعني الاشعري ما هو عين الصفة ولا غيرها وصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر

على نبيها كما سيصرح به الشيخ رضي الله عنه عن كثب ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فعدل الى هذه العبارة
وهي عبارة حسنة لانه يدفع بها بحسب الظاهر ما يرد على كل من مذهبي العينية والغيرية وغيرها من العبارات احق بالامر
اي بامر الكشف مما هو مطابق للواقع منها اي من تلك العبارة وارفع للاشكال الوارد في هذا المقام على ما يفهم من فصيح كلامهم
وهو اي ما يغاير تلك العبارة واحق بالامر وارفع للاشكال القول بنفي اعيان الصفات وجودا قايما بذات الموصوف
وانما هي نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة التي بها تمايز تلك الصفات التي هي نسب واضافات
ولما كان ظاهر القول بنفي الصفات ينافي ما ذهب اليه رضي الله عنه آنفا من دعوى العينية واحالة الى الذوق والكشف ولا يبعد ان
يقال يرجع القولين الى معنى واحد فان المراد بالعينية انه ليس هناك امر زايد على الذات وهذا بعينه القول بنفي الصفات ثم انه
وان كانت الرحمة جامعة لانواع الرحمة فانها بالنسبة الى كل اسم الهي بل بالنسبة الى جميع الاسماء مختلفة متنوعة بحسب اختلاف الاسماء
وتنوعها فلهذا الاختلاف يسال سبحانه ان يرحم بكل اسم الهي رحمة خاصة تناسبه فرحمة الله هي عين الذات كما صرح به اولا
ورحمة الكناية اي المضافة الى ضمير المتكلم الذي هو كناية عن تلك الذات من غير خصوصية اسم دون اسم في قوله تعالى ورحمتي
وسعت كل شيء هي التي وسعت كل شيء قوله فرحمة الله مصدر مضاف الى فاعله وحمله على صيغة الفعل تصحيف ثم لها اي للرحمة
شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية ولكل شعبة منها اختصاص باسم خاص فالتمس الرحمة بجميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة
الى ذلك الاسم الخاص الالهي الذي هو الرب مثلا في قول السايل رب ارحم طالبا منه تربيته في مراتب الكمال وغير ذلك
من الاسماء حتى المنتقم مع ان الانتقام تضاد الرحمة فان له اي للسايل ان يقول يا منتقم ارحمني طالبا منه الرحمة التي تناسبه
وهو تخفيف العذاب او تخليصه منه او الانتقام من الذين ظلموه فانه رحم بالنسبة الى السايل المظلوم وذلك اي عدم
عموم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه الاسماء تدل على الذات الالهية المسماة بها بحسب تخصيص
الشارع او ارادة الداعي فانها بحسب اللغة موضوعة لذات مبهمة غاية الابهام تحتمل الذات الالهية وغيرها وتدل الحقايق بها
اي بسبب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدالة عليها على معان مختلفة فيدعو السايل بها اي بكل اسم من تلك الاسماء في طلب الرحمة
من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لان قبلة الحاجات ووجه استجابة الدعوات انما هي تلك الذات لا ما يعطيه اي
لا بمجرد خصوصية مقتضيها مدلول ذلك الاسم ومفهومه الذي يحصل الاسم به عن غيره من الاسماء ويتميز فانه اي ذلك لا يتميز بما تعطيه
من الخصوصية عن غيره وهو عنده اي عند الداعي دليل الذات الالهية اي لا يتميز عن غيره بخصوصية مدلوله حين قصد دلالته
على الذات الالهية وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه اي بحسب مفهومه الاصطلاحي عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة
عنه اذ المعنى المصطلح عليه يعني الموضوع له اصطلاحا اي لفظ كان عربيا او عبريا اذا لم يكن من الالفاظ المترادفة حقيقة
متميزة بذاتها عن غيرها ثم انه وان كان الكل اي كل واحد من تلك الاسماء قد سبق اي استعمل ليدل على عين واحدة
مسماه وهي الذات الالهية فلا خلاف في انه لكل اسم حكم ليس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي يعتبر بالرفع كذا صح في النسخ المقروة
عليه رضي الله عنه وهو مبني على حذف ان الناصبة ومحو اثرها ان ينبغي ان يعتبر ذلك الحكم ايضا فيما قصد بذلك الاسم كما يعتبر
دلالتها على الذات الالهية المسماة فعلى السايل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ ذلك ويطلب مطلوبه من الذات ولكن عليه

ذلك الاسم من حيث خصوصيته فاذا قال المريض يا شافي فانه يطلب مقصوده اعني رحمة الشفاء من الذات الالهية من حيث
اسمها الشافي فالرحمة المترتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم جميع شعب الرحمة المترتبة على ساير الاسماء ولهذا اي لعدم
اختلاف الاسماء الالهية في الدلالة على الذات قال ابو القاسم بن قسي صاحب كتاب خلع النعلين ذكره الشيخ في الفتوحات
وقال انه من اكابر الطريق في بيان احكام الاسماء الالهية ان كل اسم على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمت في الذكر
نعته بجميع الاسماء فنقول مثلا الحي هو العليم المريد القدير والعليم هو الحي المريد القدير الى غير ذلك وذلك لدلالتها على عين واحدة
هي الذات الالهية وان تكثرت الاسماء واختلفت حقايقها اي حقايق تلك الاسماء يعني مفهوماتها بخصوصياتها الامتيازية
ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب بان اوجب الحق سبحانه على نفسه ان يرحم عباده اذا اتوا بما قيدهم به وكلفهم
من العلم والعمل وهذا الايجاب على سبيل الفضل والامتنان لان العباد حجة عليه بعلم او بعمل وما يدل على هذا الطريق هو قوله
تعالى فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية وبهم من ذلك ان الرحمة الواقعة
بازاء العمل ايضا وجوبية ولا يبعد ان يفرق بين العلم الكسبي والوهبي والطريق الاخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق
الامتنان الالهي الذي لا يقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما يعم العلم ايضا او ترك العلم لظهوره الى بقيته ما هو عام وهو الرحمة
الذاتية الشاملة لجميع الموجودات وما يدل عليه هو قوله ورحمتي وسعت كل شيء ومنه ما هو خاص كما قيل لنبينا صلى الله عليه وسلم
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الفتح المبين الذي نزل به صلى الله عليه وسلم يستتبع هذه الرحمة الامتنانية
التي لا يوازيها عمل منه ومعنى الاية على بعض وجوهها ليغفر لك الله ما تقدم على هذه النشاة من احكام من ذنبك وهو ما تأخر
عن رتبة الاعتبار من هذه الاحكام فان اذناب القوم اراذلهم وذنب الدابة ما يتأخر عن ساير اعضائه وما تأخر عن تلك
النشاة من تلك الاحكام ومنها اي من الرحمة الامتنانية الخاصة ما يدل عليه قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك ورد الشيخ
رضي الله عنه في الفتوحات المكية انه ثبت في الاخبار الالهية وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ
بالذنب فيقول الله له في ثالث مرة او رابع اعمل ما شئت فقد غفرت لك فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر من هذا الخبر
ان سبب عدم مواخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التي
لا يوازيها عمل وكذلك المغفرة المترتبة عليه ولكن بشرط ان يفرق بين العلم الكسبي والوهبي كما سبقت اليه الاشارة ويحمل
العلم بان له ربا يغفر ويأخذ وهبيا فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم المنان والمفضل المحسان

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

انما سميت حكمته عليه السلام ايناسية لما انس الانس بنشأته الجسمانية وبالملك بنشأته الروحانية
فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية والجسمانية قبل روحه واقعة على وجه قريب من التساوي انس به الملأ الاعلى
والملأ الاسفل فتأتى به الايناس بهما والجمع بين صفتيهما فهو كالبرزخ بين النشأة الملكية والانسانية او لان الايناس هو
ابصار الشيء على وجه الانس به قال تعالى في حق موسى عليه السلم آنس من جانب الطور نارا فايناس موسى النار
ابصاره لها على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلم فرسا من نار وجميع الاته عليه من نار وانس به فركبه فابصاره الفرس
في صورة نارية مع الانس ايناس فلذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس عليه السلم كان الحكم بالانجاد منهما نبيا على

مشاهدة الانبياء عليهم السلام في مشاهداته كما صرح ببعضها في فص هود عليه السلام او استفاد من روحانية صلى الله عليه وسلم
كما صرح به في صدر الكتاب فما وقع في بعض كتبه رضي الله عنه ان الموجودين من الانبياء بابدانهم العنصرية اربعة اثنان في السماء ادريس
وعيسى عليهما السلام واثنان في الارض خضر والياس بناء على ما اشتهر من اثنينيتهما وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه
عليه آخرا فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او نقول الحكم بالاثنينية باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم بالاتحاد باعتبار الروحانية
فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغي ان يقتصر في بيان حكمة على فص واحد قلنا الحكم قدوسية متعلقة بمقدس الحق حين كان
يسمى ادريس قبل عروجه الى السماء وحكمة ايناسية تتعلق بنزوله منها فعقد له بكل اعتبار فصا وبيّن حكمته في كل فص باسم كان مسمى
قبل نوح عليه السلام لان نوحا كان ابن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ هو ادريس عليه السلام وقيل هو الذي يسميه الحكماء هرمس
الهرامسة ورفعه الله حين غلبت نشأته الروحانية على الجسمانية مكانا عليا فهو في فلك الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث
بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان كما اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك
هو سلطان تلك القرية وكان الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس اي حين كان يدعى بادريس
قد مثل له في عالم المثال المطلق او المقيد انفلاق الجبل المسمى لبنان وهو من جبال الشام من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار
وجميع الآلة مما لا بد منه في الركوب من نار فلما رآه معدا للركوب ركب عليه فسقطت عنه الشهوة اي شهوة جذب المحبوب ودفع
المكروه فمثل الغضب ايضا فكان اي صار عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية الطبيعية من جذب ما هو
محبوب للنفس ودفع ما هو مكروه له ولا شك ان كل ما تمثل في العالم المثالي بصورة من الصور لا بد له من تاويل يعبر به عما هو
المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة جسمانية التي بها تبلغ الروح لبانتها وحاجتها من تكميل قواه بها دينا وبالفرس
الناري جهة روحانية التي لها نورية التفرس بالمطالب العالية ونارية الشوق اليها وبكون جميع الآلة من نار كامل قواه
براية تلك النورية والنارية فيها للانسلاخ عن مقتضيات جهة جسمانية والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبية جهة جسمانية
لجهة روحانية لانه عليه السلام كان كثير الرياضة مغلبا لقواه الروحانية على القوى الجسمانية حتى نقل انه بقي ست عشرة سنة
او اكثر لم ينم ولم يأكل ولم يشرب الا ما شاء الله الى ان غلبت جهة روحانية على جهة جسمانية والمراد بركوبه عليه استعلاؤه واستقراره
على جهة روحانية بحيث اوصلته الى مكانة العلى ومكانته العلية التي هي اللحوق بالملأ الاعلى فباستقراره على جهة روحانية
سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانية فبقي عقلا بلا شهوة فكان الحق المتجلي فيه من جهة روحانية منزها
عن احكام جهة جسمانية فما كان يعرفه من حيث تلبسه باحكام جهة جسمانية معرفة ذوق ووجدان في نفسه فكان على النصف
من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية الوهم من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه
لا على التشبيه فان الدلائل العقلية والمقدمات اليقينية لا ينتج الا تنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته في صرافة وحدته واذا اعطاه اي
العقل الله المعرفة بالتجلي في الصورة اي صورة كانت كملت معرفته بالله فنزه في موضع يقتضي نظره الفكري التنزيه وشبه في موضع
يقتضي التجلي التشبيه ورأى سريان الحق في الصورة الطبيعية العنصرية الشاملين لجميع انواعها وما بقيت صورة الا ويرى الحق
عينها من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر وهذه المعرفة الجامعة بين التنزيه والتشبيه هي المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله

وحكمت بهذه المعرفة اي بصحتها هذه المعرفة من حيث اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزهه العقل والباس ما ليس له صورة
عند العقل نوعا من الصور الاوهام كلها وان لم يكن في هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها لان الوهم يستشرف الماوراء
موجبات الافكار ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم على المطلق بالتقييد وعلى المنزه عن الصورة بالصورة وبالعكس وكذا الحكم
بالشاهد على الغائب وبالعكس ولذلك اي لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما حكم به العقل من التنزيه والباس الصور ما ليس
له صورة عند العقل وانقيادا وصاحب الوهم لحكمه كانت الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول لان العاقل ولو
بلغ ما بلغ فما هو منتهى مبلغ العقول لم يخل عن حكم الوهم عليه بخلاف ما حكم العقل عليه والتصور اي ولم يخل عن الدخول في الصور وقبولها
وان عقل اي في معقولاته الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه اي بالوهم
وبالحكم به جاءت الشرائع المنزلة من عند الله فشبهت الشرائع ونزهت شبهت في مقام التنزيه بالوهم وحكمه اذ الوهم لبس المعاني
المنزهة عن الصور نوعا من الصورة ونزهت في مقام التشبيه بالعقل وحكمه اذ العقل يجرد المعاني المنزهة في حد ذواتها عن الصور التي
البسها الوهم لها فارتبط الكل اي كل العقل والوهم بالكل اي بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر واما ارتباطه
بالتشبيه فبحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر واما ارتباطه بالتنزيه فبحكمه برفعه هذا اذا كان الكل افرادا واما اذا كان
مجموعهما بمجموع افراد كل من التنزيه والتشبيه كل واحد من الكلين مرتبط بالآخر بسبب ارتباط كل منهما باجزاء الآخر كل جزء بجزء فلم يمكن
وفي النسخة المقابلة بالاصل فلم تمكن ان تخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه
لان نفي المماثلة عن مثله يوجب نفي المماثلة عن نفسه بالطريق الاولى او بان يقال نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لانه لو كان له مثل
يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالامر ظاهر وشبه لانه اثبت له مثلا ونفي ان يكون
لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثاني فكما قال تعالى وهو السميع البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق اعني السمع والبصر
ونزه ايضا بحصر السمع والبصر فيه فلا شركة او باثباتهما له فان ذلك تنزيه عن الانحصار في التنزيه وهو كمال التنزيه ولم يقل ونزه اكتفاء
بما سبق من انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهي اي قوله ليس كمثله شيء اعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف
اي بسبب ادخال الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما يعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه
بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بتمايزها وذلك التحديد لقصور العقل من حيث انظارها الفكرية عن ادراك
مثل هذا الذي ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو سبحانه مشبه في تجلي صفاته كما انه منزه في حقيقة
ذاته ثم جاءت الشرائع كلها بما يحكم به الاوهام من التشبيه فلم يخل من الاخلاء اي لم يخل الشرائع الحق سبحانه عن صفة يظهر فيها اي في
نشأة الظهور فيها من الصفات التشبيهية التي ينفيها العقول بنظره الفكري بل ذكر الكل بعضها بالتصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء
على العرش والاختصاص بالفوقية واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى كذا قالت الشرائع وبذا جاءت فعملت الامم اي
جرت على ذلك فاعطاها الحق التجلي في الصور التشبيهية فلحقت اي الامم بالرسل وراثة لا اصالة فنطقت اي الامم بما نطقت به
رسل الله من مقتضى التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالاته لانه اصالة ووراثة ولما ذكر رضي الله عنه هذا الكلام على سبيل الاقتباس

من قوله تعالى واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته اراد ان يبين فيه ما يحتمله من
صورتي التنزيه والتشبيه تأكيدا لما هو بصدد بيانه فقال فانه في الله اعلم في الآية المذكورة موجه لوجهان وجه بالخبرية الى رسل الله
بان يكون المسند اليه في ادنى حيز الرسول ورسل الله مبتدا والله خبره واعلم حيث يجعل رسالاته خبر مبتدا محذوف اي هو اعلم
ولا يخفى ما في حمل الله على رسل الله من التشبيه ووجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالاته كما هو الظاهر من غير تكلف ولا تشبيه في
هذا المعنى بل فيه تمييز بين الله ورسله وهو عين التنزيه وكلا الوجهين حقيقة ثابتة متحققة فيه اي في هذا الكلام لا تفاوت بينهما في اصل الافهام
من اللفظ وان اختلفا بحسب الحذف والاضمار والوضوح والخفاء ولذلك اي لتحقق هذين الوجهين في هذا الكلام قلنا
بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه لان احد الوجهين ناظر الى التنزيه والآخر الى التشبيه فبالنظر الى مجموعهما تنزيه في
تشبيه وتشبيه في تنزيه واذ قد وصلت الى هذا المقام واطلعت على ما في الوجه الاول من التكلف والتعسف ودراية محل ان يطعن
به الطاعنون المتمذهبون على الظواهر على الشيخ رضي الله عنه بل وجدت على حاشية بعض الشروح بخط بعض الاكابر ان حمل المع
الكلام وافصحه على مثل هذا التوجيه الذي تتوحش عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورة في غاية التعسف بل لا يكاد يصح
بوجه اصلا اصابني هم عظيم لمكان اعتقادي بعلو شان الشيخ فبينا انا في ذلك اذ القي في قلبي بغتة على وجه الاجمال
محمل لكلامه رضي الله عنه من غير ارتكاب تكلف وتعسف وحين امعنت النظر فيه وفصلته انشرح لصدري واطمأن به قلبي وهو
ان اهل الاشارة كثيرا ما يفهمون من الكلمات الزائدة وغيرها معاني لا يساعدها عليها ما يسبقها من الكلمات الأخر ولا يلحقها
بل يفهمونها مع قطع النظر عن السابق واللاحق فاذا كان القاري من اهل الاشارة وقرأ هذه الآية الى ان وصل الى قوله
رسل الله الله ووقف على صورة المبتدا والخبر لم يبعد ان يفهم منه ان رسل الله هم الله من غير حاجة في فهم هذا المعنى الى حذف
ولا اضمار ولا تقدير ويكون لاسم الله في الله اعلم وجهان وجه الى الخبرية نظرا الى المعنى المفهوم بلسان الاشارة ووجه الى
الابتداء نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة وما احسن حينئذ استدراك بيان الوجهين بقوله وكلا الوجهين حقيقة فيه
اي كلا الوجهين متحققة ثابتة في اسم الله او في هذا الكلام من غير انفكاك احدهما عن الآخر ولذلك اي لتحققهما على هذا الوجه قلنا
بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه وبعد ان يقرر هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه فرخي الستور وسدل الحجب
على عين المنتقد وهو المتحكم بعقله على كلام الاولياء بالنقد والزيف والمعتقد وهو المؤمن باحوالهم فيما علم آمن به وما اشكل عليه
فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذي ينتقد بنظره العقلي فوائد الحقائق والمعارف ويذهب اليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلمين وهو
صاحب التنزيه لا حظ له في التشبيه اصلا والمعتقد الذي يعتقد ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تأويل فيه ولا تدبر وتفتيش عنه
كما قيل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وهو المشبه الصرف الذي لا حظ له في التنزيه اصلا
فلا بد للمحقق من تمكينهما فيما هما عليه بارخاء الستور واسدال الحجب وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق لعدم العلم ولكن قد
امرنا بالستر وان لا يظهر للناس الا ما هو على قدر عقولهم وانما امر بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور في اظهار
احكام المتجلي فيها واعطائها لوازمها من غير تصرف امر خارج عنها فيها وليظهر ان المتجلي في صورة انما يكون بحكم استعداد
تلك الصورة فينسب ذلك التأثير للفاعل الى ينسب استعداد تلك الصورة او على التأثر للمنفعل الى ينسب اليه اي الى المتجلي فيها فيعطيه

الضمير المنصوب اما عائد الى المتجلي او الى الموصولة حقيقتها اي حقيقة تلك الصورة ولوازمها لا بد من ذلك مثل من يرى الحق
في النوم ولا ينكر هذا وانه بكسر الهمزة عطفا على جملة لا ينكر او بفتحها عطفا على هذا اي وانه اي المرئي في النوم لا شك الحق عينه
فالحق عينه خبر ان ولا شك معترضة بين اسم وخبره فيتبعه لوازم تلك الصورة اي اعراضها الخارجة عن ذاتها كالوضع والمقدار
واللون وحقائقها اي ذاتياتها المقومة لها التي تجلى الحق فيها في النوم الموصول اما صفة للصورة او للوازمها وحقائقها ثم بعد ذلك
اي عند السقوط والانتباه يعبر اي يجاوز عنها اي عن تلك الصورة الى امر آخر يقتضي التنزيه عن الصورة واحكامها عقلا اي من حيث
العقل فان العقل من حيث هو لا يحكم الا بالتنزيه عن الصور واحكامها فان كان الذي يعبرها ذا كشف وعيان ومن له قلب او
ايمان وتقليد ممن القى السمع وهو شهيد فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه بان يقول هذه الصورة باعتبار ما هي
صورة له منزه عن الصور الحسية والمثالية والعقلية كلها وحقها ظهرت فيه اي ويعطي حقها من الصفات التشبيهية التي ظهرت
فيه اي في الحق سبحانه من جهة ظهوره في هذه الصورة بان يقول الحق سبحانه وان كان بحسب ذاته منزها عن هذه الصورة
واحكامها لكن بحسب ظهوره في هذه الصورة عينها واحكامها احكامه فلا ينفيها عنه مطلقا وقد عرفت ان الله في الله اعلم
ذو وجهين ناظر احدهما الى التنزيه والآخر الى التشبيه واتضح عندك سر التنزيه والتشبيه بمثال اورد وهناك فالله المشير
احد وجهيه الى التنزيه والآخر الى التشبيه واتضح معناهما غاية الاتضاح بواسطة المثال المذكور فهو في وضوح الدلالة عليهما
على التحقيق عبارة اي كالعبارة لا اشارة لانه لا اخفاء به لكن كونه في وضوح المعنى كالعبارة انما هو لمن فهم الاشارة
لا للمحجوب على العبارة خصوصا على الوجه الذي حمل كلامه رضي الله عنه عليه فان فيه اشارة الى اشارة ولا يبعد ان يجعل ذلك
قرينة عليه ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان استعدادات الصور متفاضلة في اظهار احكام الحق المتجلي فيها وانها يعطي الحق
وينسب اليها ما يعطيها حقها ولوازمها وهذا نوع تأثير الصورة في الحق المتجلي فيها اراد ان يبين ان المؤثر في الحقيقة ما هو
والمؤثر فيه ما هو فقال وروح هذه المسألة اي مسألة التأثير والتأثر وفي بعض النسخ وروح هذه الحكمة ومعناه ان ما ذكر روح
هذه الحكمة لكن باعتبار هذه المسألة لكن المعول عليه المطابق للنسخة المقروءة عليه رضي الله عنه هو الاول ان الامر اي امر الوجود ينقسم
الى مؤثر يستند اليه اي والاثر ومؤثر فيه يستند اليه قبول الاثر ولها عبارتان نعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن المؤثر هو
الاسم الله والعبارة المعبر بها عن المؤثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله فالمؤثر بكل وجه من الوجوه الاعتبارية وعلى كل حال
من الاحوال المؤثر فيه وفي كل حضرة من الحضرات الآلهية والكونية هو الله والمؤثر فيه بكل وجه اي الحق سبحانه باعتبار حقيقته
او باعتبار وجوده وعلى كل حال من احوال المتغيرة المتبدلة بعد الوجود وفي كل حضرة هو العالم فاذا ورد عليك شيء من الآثار
فالحق كل شيء باصله الذي يناسبه اي بنسبة الاصل ذلك الشيء او بالعكس فان المناسبة نسبة بين شيئين فان الوارد اثر
لا بد ان يكون فرعا عن اصل كما كانت المحبة الآلهية للعبد فرعا عن النوافل والعبد فهذا اثر بين مؤثر هو النوافل وبين مؤثر فيه
هو الحق سبحانه بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فالمؤثر هو الله فان النوافل التقرب انما هو باعتبار انها افعال وجودية ظاهرة من
الحق سبحانه ولكن في نظر العبد فهي من حيث انها امور وجودية مؤثرة مستندة الى الحق سبحانه ولو كان فيها نقص
وقصور فهو مستند الى استعداد العبد والتأثر بها انما هو من الحيثية الاولى لا غير والمؤثر فيه العبد فانه لا شك انه لا يحدث في

الجناب الآلهي من حيث مرتبة المحبة اعرفا الذي يترتب على النوافل هو ظهور آثار المحبة الآلهية في العبد فالمباشرة العبد لا الحق
وكذلك كان الحق سمع العبد وبصره وساير قواه فرعا عن هذه المحبة المتفرعة عن النوافل فهذا اي كون قوى العبد عين الحق
اثر مترتب بين المؤثر الذي هو المحبة الآلهية وبين المؤثر فيه الذي هو العبد ولا تقدر على انكاره اي انكار ذلك الاثر الذي
هو كون قوى العبد عين الحق لثبوته شرعا بالحديث الوارد في قرب النوافل ان كنت مؤمنا بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا
يدعوك اليه قوة اليقين بالشارع من غير ان يمنعك ويصدك عنه من جانب العقل والوهم لا تقليديا يبعثك عليه الاغراض العاجلة
او حسن الظن بمن القاه اليك مع بقاء وصدك منا العقل واما العقل السليم بل صاحبه وهو صاحب القلب السالم من العقايد
الفاسدة الباقي على الفطرة الاصلية فهو اما صاحب تجل آلهي في مجلى طبيعي بان يتجلى عليه في مجلى من المجالي الطبيعية فينكشف عليه كيفية
تجليه فيها وكونها عينها من وجه وغيرها عنها من وجه فيعرف ما قلناه من كون قوى العبد عين الحق او يتجلى عليه في مجلاه الطبيعي ونشأته
العنصرية باسمه العليم فان عقله السليم بهذا التجلي فادرك العقايد على ما هي عليه فيعرف ما قلناه من غير ان يبقى للوهم عليه حكم واما مؤمن مسلم
يؤمن بما قلناه كما ورد في الحديث الصحيح ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه الحديث ولكن لا بد من دخوله تحت
وتفتيش عما آمن به وسلم ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث اي الذي هو في صدد بحث وتفتيش فيما جاء به
الحق في هذه الصورة التي تجلى فيها الحق لنا او تفطن من معنى التشبيه والحكم بالتشبيه لانه مؤمن بما جاء به من معنى التشبيه
انما هو من الوهم فاذا حكم عليه الوهم به واعتقد واطمأن فيوقن فيما جاء به الحق من صور التشبيه فيحكم على الوهم بانه كاذب في حكمه ولكن
حكمه هذا على الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال على الله ما اعطاه ذلك التجلي في الرؤيا او غيرها من معنى التشبيه والوهم
في ذلك الحكم لا يفارقه فان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من حيث لا يشعر بغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك
القبيل اي من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على مؤثر ومؤثر فيه قوله تعالى ادعوني استجب لكم وكذا قوله حيث
قال تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا كما في الآية الثانية
الا اذا كان اي وجد من يدعوه بل دعوة ولا يكون مستجيبا كما في الآية الاولى الا اذا وجد دعاء الداعين فالداعي في الآيتين
هو المؤثر والمجيب هو المؤثر فيه اذ لولا الدعاء لم يكن اجابة ولا استجابة فلا بد فيهما من داع مؤثر ومجيب مؤثر فيه مختلفين
بالصورة وان كان عين الداعي عين المجيب بحسب الحقيقة فلا خلاف في اختلاف الصور فيهما اي الداعي والمجيب
صورتان بلا شك فالصورة هو الداعي صورة كونية انسانية والصورة التي هو المجيب صورة آلهية اسمائية وقد عرفت
كيفية الحاق الاثر الى المؤثر الحقيقي الذي هو الله والحاق التأثر الى العبد فيما سبق فحمل الحال فيهما عليه ثم لما انجر كلامه الى وحدة
عين الحق سبحانه وكثرة مظاهره اورد له مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحد الى الصور المتكثرة المتغايرة كنسبة
النفس الواحدة الشخصية الى بدنها المتكثر بصور اعضائه المتغايرة والثاني ان نسبتها الى الصور المتكثرة كنسبة الكلي
الى جزئياته فالى الاول اشار بقوله وتلك الصور المتكثرة المتغايرة كلها كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اي لبدنه فمعلوم
ان زيدا باعتبار نفسه الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية وان يده التي هي واحدة من اعضاء بدنه ليست صورة رجله ولا رأسه
ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور اي بصور اعضاء بدنه الواحد بالعين اي عين حقيقته المجردة الشخصية فكما ان كثرة

اعضاء البدن لا يقدح في وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة الصور الكونية لا يقدح في وحدة العين الواحدة والى الثاني اشار
بقوله وكالانسان فانه بالعين اي بعين الحقيقة النوعية الانسانية واحد بلا شك ولا نشك ان عمروا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر
وان اشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اي الانسان وان كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص
فكما ان كثرة الصور والاشخاص لا يقدح في وحدة حقيقته النوعية كذلك كثرة الصور الكونية المظهرية لا يقدح في وحدة العين
الظاهرة فيها ثم اوضح ذلك زيادة ايضاح بقوله وقد علمت قطعا ان كنت مؤمنا ثم اوضح ذلك زيادة ايضاح بقوله وقد علمت
قطعا ان كنت مؤمنا حقا بما دل عليه صحاح الاحاديث النبوية صلى الله عليه وسلم على مصدرها ان الحق عينه يتجلى في القيمة في صورة
فيعرف ثم يتحول في صورة فينكر ثم يتحول عنها في صورة فيعرف وهو هو المتجلي ليس غيره في كل صورة ومعلوم ان هذه الصورة ما هي
تلك الصورة الاخرى فكان العين الواحدة قامت مقام المرآة في اراءة الصور المتجلية فيها فاذا نظر الناظر فيها الى الصورة معتقده في
الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره فالمرآة عين واحدة والصور
كثيرة في عين الرائي وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة واما في المثال فيما دل على بطلان القول بانطباع الصور فيها ولما في
المثل نوع طريقة عن صور المتغيرات كلها مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه ما ولها اثر فيها بوجه آخر فالاثر الذي لها في
الصور كونها تريه الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض بحسب تغيرها في هذه الامور فاذا كانت المرآة صغيرة
رويت الصورة صغيرة وعلى هذا القياس الكبر والطول والعرض فلم للمرآة اثر في المعاني من اي مقادير الصور وكذلك الاثر
راجع اليها اي الى المرآة وانما كانت هذه التغيرات منها اي من المرآة لاختلاف مقادير المرائي في الصغر والكبر والطول
والعرض كما عرفت فعلى هذا المرآة مثال لاستعدادات المتجلي لهم او للحضرات الاسمائية واذا اردت مثالا للتجلي الذاتي او الاسمائي
فانظر في هذا المثال المورد للعين الواحدة والصور المتكثرة مرآة واحدة من هذه المرائي لا تنظر بجميعها التي بكذا في النسخة المقروءة عليه
رضي الله عنه اي انظر مرآة واحدة من المرائي لا تنظر الجماعة اي جماعة منها اكثر من واحد اي وجه وجهك الى الوحدة الصرفة التي لم يكن
فيه شائبة كثرة وهو اي النظر الى مرآة واحدة نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدة من غير نظر الى كثرة الاسماء فهو اي الحق
من هذه الحيثية غني عن العالمين فلا يبقيك في نظرك بل يفنيك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث الاسماء
الآلهية فذلك الوقت يكون الحق فيه من حيث كثرة تلك الاسماء كالمرائي المكثرة للعين الواحدة الظاهرة في الحضرات
الاسمائية واي اسم التي استعدت بالاشراقات على الفناء فيه بمظهريته او استعد غيرك اذا نظرت فيه اي في شأنه نفسك اي
حالها او نظر من نظر بل نظهر في الناظر ذلك الاسم لا وجه ورسمه كما اذا حصل العلم به بالفكر والنظر وظهور الاسماء الآلهية يحملها على ان
لطايفها يوجب فنا بعض نفسه فانه كالمرآة لها والمرآة من حيث هي مرآة معدومة عن نظر الرائي والتجلي الذاتي فهو اولى بذلك
فكهذا هو الامر اي امر الفناء في التجلي الذاتي والاسمائي فلا يخرج من هذا الفناء في التجلي الذاتي او الاسمائي ولا تحتج ....
على نفسك فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية اشارة الى قوله عليه السلام ان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية التي
هي عدو لك وتجب قتلها سوى نفسك والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة اي الحية في حد ذاتها امرين احدهما الصورة والآخر
الحقيقة والشيء لا يقتل اي لا يزال عن نفسه بان ينعدم مطلقا وان افسدت الصورة في الحس فان الحقيقة باقية في العالم العقلي والصورة

غير محصورة في الحسية فاذا زالت الصورة الحسية جاز ان يحصل له صورة اخرى والى ذلك اشار بقوله فان الحد يعني
الحقيقة المحدودة الموجودة في العالم العقلي من حيث انها موجودة في العلم يضبطها اي يضبط نفسها عن التفرق والشتات
والخيال المنفصل لا يزيلها عن الصورة المثالية وان زالت عنها الصورة الحسية وانما لم يتعرض للوجود الروحاني لان
وجود روح مجرد لكل حيوان زال عن الحس غير معلوم واذا كان الامر على هذا اي على ان الحد يضبطها والخيال لا يزيلها
فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة حين لا يهزمها بالاعدام مطلقا والمنعة اي الحرسة التي يحرسها ويحفظها
من طريان الهلاك لها فانك لا يقدر على فقد الحدود اي حقايقها ولا على ازالة صورها المثالية من عالم المثال ولا على
اعدامها من عالم الارواح ان كانت ذات ارواح مجردة واي عزة اعظم من هذه العزة بل يقدر على افنا صورتها الحسية
والحقيقة باقية مع صورها التي لها في ساير العوالم فيتخيل بالوهم الكاذب انك قتلت وافنيت المقتول بالكلية وبالعقل والوهم
الصادق اي بحكمهما لم تزل الصورة اي صورته العقلية موجودة في الحد بل صورته المثالية في عالم المثال وصورته الروحية في
عالم الارواح ان كان ذا روح مجرد فما قتله بالحقيقة حيث قتله بالصورة والدليل على ذلك اي ما يدل على مثل ذلك من نفي
الفعل بحسب الحقيقة واثباته بحسب الصورة قوله تعالى وما رميت اذ رميت اي ما رميت حقيقة اذ رميت صورة ولكن الله رمى
والعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التي ثبت لها في الحس وهي الصورة المحمدية هي التي نفى الله الرمي عنها ولا اثبته
لها وسطا ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامي في صورة محمدية ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر يعني
الرمي كيف نزل عن مرتبة الجمعية حتى انزل نفسه يعني الحق في صورة محمدية واخبر الحق نفسه بالرفع تاكيدا للحق عبادة
نبيك فما قال احد مناعة ذلك بل هو ظلم قال نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت علم ما قال او لم تدركه
فاما انت عالم ممن له قلب واما مسلم مؤمن ممن القى السمع وهو شهيد ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره
كون العقل يحكم على العلة انها لا يكون معلولة لمن هي علة له اي معلولة لمعلولها هذا حكم العقل لا خفاء به وما في علم التجلي الا هذا
الذي تذكره وهو ان العلة يكون معلولة لمن هي علة له لان العين واحدة فعين ظهرت بصور العلة والمعلول يجوز ان يظهر بصورة
معلول المعلول فكما انها علة لمعلولها يكون معلولة لمعلولها والذي حكم به العقل صحيح في نظر الكاشف ايضا مع التحرير في
النظر اي اذا حرر نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان وجود ذات المعلول علة لوجود ذات العلة لزم الدور وغاية
اي غاية العقل في ذلك اي فيما حكم به للكشف ان يقول اذا راى الامر اي امكان كون العلة معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه
الدليل النظري ان العين بعد ان ثبت انها واحدة في هذا الكثير من صور العلة والمعلول ومعلول المعلول فمن حيث
هي اي هذه العين الواحدة علة في صورة من هذه الصور لمعلولها فلا يكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة بل ينتقل الحكم بالعلية
والمعلولية باشتغالها في الصور فينتقل الى صورة معلول المعلول فيكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها هذا غايته اذا كان
قد راى الامر على ما هو عليه من وحدة العين وكثرة الصورة ولم يقف مع نظره الفكري الغير المؤدي الى ذلك واذا كان الامر في العلية
بهذه المثابة من التعارض بين العقل والكشف والاحتياج في النقض من شاقتها بامثال هذه الدقايق فما ظنك بانصاف النظر العقلي
في غير هذا المضيق وكثرة احكام العقل المتناقضة لما يحكم به الكشف فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم فقد جاؤوا بما جاؤوا في الخبر عن

الجناب الالهي فاثبتوا ما اثبته العقل وزادوا على ما اثبته ما لا يستقل العقل بادراكه مما لا يحيله وما يحيله العقل راسا ويقر به في
التجلي فاذا خلا العبد التجلي نفسه حار فيما راه لانه رجع الى حكم عقله بارتفاع حكم التجلي عنه فعقله يابى عن قبول ما راه وهو لا شك
فيه بحكم التجلي فان كان عبد رب رد العقل اليه اي الى ما راه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه اي حكم العقل وهذا الرد الى العقل
لا يكون الا ما دام في هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأته الاخروية في الدنيا فان العارفين يظهرون هنا كانهم في
الصورة الدنيا لما يجري عليهم من احكامها اي احكام الدنيا والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الاخراوية لا بد من
ذلك فهم بالصورة مجهولون لا يظهرون لاحد الا لمن كشف الله عن بصيرته فادرك انخلاصهم واحوالهم فما من عارف
بالله من حيث التجلي الالهي لا من حيث نظره العقلي الا وهو على النشأة الاخرى قد حشر في دنياه ونشر من قبره اي بدنه فهو
يرى ما لا يرون ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك فمن اراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية
المنسوبة الى الذي انشاه الله نشأتين نشأة النبوة والرسالة فكان نبيا قبل نوح عليه السلام ثم رفع ونزل رسولا
بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل اي من اراد العثور على هذه الحكمة عن حكم عقله الذي له حكم السما الى شهوته
التي لها حكم الارض وليكن حيوانا مطلقا لا يزاحمه العقل بالتصرف في الاشياء منقادا للواردات الرحمانية من مقام الحيوانية
حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين فح يعلم انه قد تحقق بحيوانيته وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف فيرى
من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى الميت حيا بالحيوة البرزخية والصامت متكلما بالكلمات الروحانية الملكوتية والقاعد
ماشيا بالحركات المعنوية والمثالية والعلامة الثانية الخرس اي البكم بحيث انه لو اراد ان ينطق بما راه لم يقدر فحينئذ يتحقق
بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما اقامني الله في هذا المقام
تحققت بحيوانيتي تحققا كليا فكنت ارى واريد النطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افرق بيني وبين الخرس الذين
لا يتكلمون فاذا تحقق بما ذكرناه انتقل من مقام الحيوانية الى ان يكون عقلا مجردا في غير مادة طبيعية فيشهد امورا هي اصول
لما يظهر في صورة الطبيعة علما ذوقيا فان كوشف على ان الطبيعة التي هي مبدا الكثرة عين نفس الرحمن الذي هو العين الواحدة
في الصور الكثيرة فهذا اوتي كثيرا ضرورة ان نفس الرحمن هو الوجود الذي هو الخير فاذا شوهد ذلك في الكثرة فقد اوتي خيرا كثيرا وان
اقتصر معه اي مع الخرس على ما ذكرنا من مشاهدة امور هي اصول لما يظهر في الطبيعة فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله
فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقا حقيقة قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما قتلهم الا الحديد والضارب والذي خلف
هذه الصور فبالمجموع وقع القتل والرمي فيشاهد الامور باصولها وصورها فيكون تاما وان شهد النفس الرحماني الذي هو
اصل الاصول كان مع التمام كاملا فان الكمال هو الوصول الى غايات الامور وهو الحق في صورة النفس الرحماني الذي
يتجدد به الكلمات الوجودية كلها اي والكلمات اللفظية بالنفس الانساني فلا يرى الا الله عين ما يرى فيرى الرائي عين
المرئي وهذا القدر كاف في التحقق بمقام الكمال وان كانت مرتبة التكميل فوقه والله الموفق لسلوك سبل مرتبة الكمال والتكميل
الهادي الى سواء السبيل

فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية

لما كان لقمان عليه السلام ممن اتاه الله الحكمة
والاحسان فعل ما ينبغي فعله لما ينبغي كما ينبغي وهو من لوازم الحكمة سميت حكمته احسانية ونسب اليه او اشار الاكبر ببدر قاله

فالكون غذاء اعلم ان المشية توجه الذات الآلهية بحقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الآلهية بتحقيق احد الجائزين من طرفي الممكن كما هو مقتضاها فلا يبعد ان يسمى ذلك التوجه والاقتضاء مشية الارادة فهذا وجه صحة تعلق المشية بالارادة فمعنى البيت اذا توجهت الذات الآلهية بحقيقة الارادة ليتعلق بتخصيص وجود الرزق وترجيحه على عدمه ليكون رزقا لله تعالى فالكون اي المكونات غذاء له لانه تعالى من حيث اسمائه وصفاته لا يظهر في الاعيان الا بها كما كان ذات المغتذي لا ينمو الا بالغذاء فظهور اسمائه وصفاته بالمكونات بمنزلة نماء المغتذي فانهما يشتركان في معنى الزيادة على الذات واذا كان النقل الذي وقع في بيان معنى الاحسان منقسما الى الفرائض والنوافل والفرائض يورث قربا يكون العبد فيه باطنا والحق ظاهرا والنوافل يورث قربا يكون العبد فيه باطنا والحق ظاهرا والنوافل يورث قربا يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الى الظاهر حيث كان نسبة الغذاء الى المغتذي فتارة يكون العبد رزقا للحق وتارة يكون الحق رزقا للعبد فلا يبعد ان يكون هذا البيت اشارة الى قرب الفرائض الذي يكون الحق فيه ظاهرا والعبد باطنا كما لا يبعد ان يكون البيت التالي اشارة الى قرب النوافل الذي يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا فقوله يريد رزقا مفعول المشية بحذف ان صحو اثرها وان شاء الآن يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء لاختفائه بصورتها كما ان الغذاء يختفي بصورة المغتذي لان ايجاده للموجودات ليس الا اختفاءه بصورها مشية ارادة لانهما متحدتان بالنسبة الى هويته العينية ولكن للمشية تقدم ذاتي على الارادة كما عرفت فقوله بها اي كونها ملحق بالارادة ومغايرتها للمشية لمكان ذلك التقدم وقوله قدس سره فهي المشا حال من الضمير فيها اشارة الى تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما مغايرة كيف يتعلق المشية بالارادة ويحتمل ان يكون المعنى فقوله بسبب الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدمها الذاتي هذا القول اعني قدس سره فهي المشا فيكون هذا القول على التقدير معمول القول وكان المشا في موضعه الاول والثاني من هذه الابيات في النسخ المقروة على الشيخ رضي الله عنه مقيدا بضم الميم اسم مفعول من الثلاثي على صيغة من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمي من المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمي من الثلاثي ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمي من الثلاثي ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول يريد زيادة اي يريد تارة زيادة الوجود على الماهية وهي الايجاد ويريد تارة نقصا اي نقص الوجود من الماهية وهو الاعدام فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح احد جانبيها والى هذا اشار بقوله وليس مشاءة الا المشاء اي وليس متعلق المشية في الحالين الا نفس متعلق المشية لما عرفت او ليس المشية الا المشية في الحالين لعدم التغير في متعلقها وانما قيد الميم من المشاء في موضع الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء اعني التكرار في القافية وهو مرفوع على انه اسم ليس والمتقدم عليه منصوب على انه خبرها ولا يجوز العكس لئلا يلزم الاقواء في القافية وهو اختلاف الروي بالحركة فهذا اي الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشية هو الفرق بينهما محقق ومن وجه وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية العينية الذاتية فعينهما سواء قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله له بذلك اي بكونه ذا الخير الكثير والحكمة قد يكون متلفظا بها كالاحكام الشرعية وقد يكون

مسكوتا عنها كالاسرار الالهية المستورة عن غير اهلها فالملفوظ بها مثل قول لقمان لابنه يا بني انها ان تك مثقال حبة بالرفع كما هو قراءة نافع ووجه كان تامة ونصبها لاضافة المثقال الى الحبة من خردل اي مقدار ما هو اصغر المقادير التي يوزن بها الاشياء من جنس الخردل الذي هو اصغر الحبوب المتناهية فتكن في صخرة هو اصلب المركبات واشدها منعا لاستخراج ما فيها او في السموات مع بعدها او في الارض مع طولها وعرضها يأت بها الله لا اعتداد بها فهذه حكمة منطوق بها وهي ان جعل اي لقمان الله هو الآتي بها وقرر الله ذلك في كتابه ولم يرد هذا القول على قائله لا عقلا ولا شرعا واما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال فكونه سكت عن المؤتى اليه بتلك الحبة فما ذكره وما قال لابنه يأت بها الله اليك او الى غيرك فارسل الاتيان عاما غير مخصوص معين بتعيين المؤتى اليه كما عين الآتي وهو الله سبحانه والمأتي به وهو مثقال حبة من خردل وجعل المؤتى به في السموات ان كان فيها او في الارض ان كان فيها لينظر الناظر في قوله وهو الله في السموات والارض حين ينبه له وينقل اليه من قوله او في السموات او في الارض وشاهد سريان هويته العينية باحديته جمعها الاسمائية في جميع الموجودات العلوية والسفلية والروحانية والجسمانية فيعلم من ذلك ان الحق عين كل موجود عيني ولهذا نفث الاشارة من الحكمة المنطوق بها اعني الحكمة المسكوت عنها الى ما يقابل الموجودات العينية اعني الموجودات العلمية الغير الخارجة من العلم الى العين فانها في حكم المسكوت عنها حيث لم يذكر بالذكر الوجودي ولا شك ان وجود الموجودات العلمية بسريان الوجود الحق فيها كوجود الموجودات العينية من غير فرق فالحق عين كل موجود علمي ايضا والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشئ الموجود بالوجود العيني المشار اليه بالحكمة المنطوق بها ومن الموجود بالوجود العلمي فقط المشار اليه بالحكمة المسكوت عنها والى جميع ما ذكرنا اشار رضي الله عنه بقوله فبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشئ لانه يعم الموجود والمعدوم والشئ يختص بالموجود والمعدوم والشئ يختص بالموجود فهو اي المعلوم انكر النكرات اي لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل للموجودات العينية والموجودات العلمية من الممكنات والممتنعات ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة اللقمانية كاملة فيها اي في الحكمة المعرفة بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته الصورية ولطفه المعنوي انه في الشئ المسمى بكذا المحدود وبكذا عين ذلك الشئ المسمى المحدود حتى لا يقال فيه اي في ذلك الشئ ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اي الا المفهوم الذي يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشئ بالتواطؤ والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة وشجرة بما فيه الموسيقى به ويقال شجرة وهي في الصخرة وحيوان وملك في المغتذي ورزق وطعام في الغذاء والعين واحدة اي والحال ان العين واحدة منزهة من كل شئ وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على هذه العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين بعينه كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف اي الجوهر الواحد بالاعراض المختلفة وهو قولنا ويختلف ويتكثر اي العين الواحدة بالصور والنسب حتى يتميز بعض الصور والنسب عن بعض حتى يقال هذا ليس هذا من حيث صورته في عرفنا او من حيث عرضه في عرف المتكلم او من حيث مزاجه في عرف الحكيم كيف شئت فقل ويقال هذا عين هذا من حيث جوهره مثلا كما تقول الاشاعرة ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حد كل ذي صورة وذي مزاج فنقول نحن انه اي الجوهر المأخوذ في كل حد ليس سوى الحق ويظن المتكلم ان مسمى الجوهر وان كان حقا اي متحققا ثابتا ما هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي وهو الوجود الحق الذي اوجد الاشياء

لطف سريانه فيها ثم نعت الله سبحانه وتعالى بخبير اى عالم عن اختبار وهو اى العلم الاختبارى ما يدل عليه قوله ولنبلونكم حتى نعلم وهذا
هو علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا نقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق
مبينا بين علم الاذواق والعلم المطلق عن الذوق بقوله حتى نعلم الدال على تقييده بالذوق فعلم الذوق مقيد بالقوى اذ الاذواق
لا يذوق ذلك الا بالقوى الروحانية والجسمانية وقد قال تعالى مخبرا عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو قوة من قوى
العبد وبصره وهو قوة اخرى من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف اى تعريف
الحق لسريانه في العبد على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى فعين مسمى العبد مجردا عن نسبة
العبدية هو الحق لا عين العبد المقيد بنسبة العبدية هو السيد اى الحق ماخوذا مع نسبة السيادة فان النسب متميزة بعضها عن بعض ولذا تحققها
وليس بعضها نفس بعض فان العبدية ليست نفس السيادة وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمة سوى عينه في جميع النسب
فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين يعني
لطيفا خبيرا سمى بهما الله تعالى فلو جعل ذلك المعنى الذي جاء به في هذه الآية مؤدى في صيغة الكون وهو الوجود بان اخذ منه فعلا ماضيا
فقال كان الله لطيفا خبيرا لكان اتم في الحكمة وابلغ لدلالته على ازلية اتصافه تعالى بهما من الصيغتين لان الماضي المنسوب اليه تعالى
هو الازل والازلية تستلزم الابدية واعتذر من قبله بان مقام التعليم يقتضى ان يلقى الى المتعلم ما هو اقرب الى القبول ولا شك ان اتصافه
تعالى بهما في الحال اقرب بالقبول من اتصافه بهما ازلا وابدا وكان في قوله في تعليمه ابنه اشارة الى هذا الاعتذار فحكى الله قول لقمان
على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئا من الزيادة والنقصان وان كان من قوله ان الله لطيف خبير من قول الله لا من قول لقمان كان تحكمه
الآية فقد علم الله اى غير وده بهذا ما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لحكمة لتمم بهذا واما قوله ان تك مثقال حبة من خردل لمن هي غذاء له
اى نبات لمن هي غذاء له وليس الا من هي غذاء له ما يسمى باسم ويذكر به بحيث يكفي في تغذية حبة واحدة الا الذرة المذكورة في
قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهي اصغر متغذ والحبة من الخردل اصغر غذاء ولو كان ثم اى في الوجود
اصغر من الذرة وهي النملة الصغيرة في المتغذى واصغر من حبة الخردل في الغذاء لجاء به كما جاء بقوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب
مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله والتي في سورة الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك اى كونها قول الله وتدبر فيهما لتعلم النكتة في الرقى عن
البعوضة والاقتصار على الذرة في سورة الزلزلة وهى اى تلك النكتة ما اشار اليه بقوله فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة من
المتغذيات وثم ما هو اصغر منها كما لم يقتصر على البعوضة حيث كان ثم اصغر منها فانه جاء بذلك اى بذكر الذرة على سبيل المبالغة
فلو كان ثمة اصغر منها لكان الاتيان به ابلغ وكذا الحال في حبة من خردل من الاغذية فالنكتة في قوله ان تك مثقال حبة من خردل انه حبة
وفي هذا القول يعني قوله فمن يعمل مثقال ذرة وقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها لاشتراك هذه الاربعة في كونها
مما مثل بها الاشياء في الصغر والحقارة وتنبيه ايضا للفرق بينها بان حبة من خردل والذرة ليس شيء اصغر منها بخلاف البعوضة وهذا
وقع الرقى الى فوقها يعني في الصغر فان قلت الاصغر من الذرة مثلا النملة وكذا الحال في حبة من خردل قلنا المراد انه لا اصغر منها
مما يسمى باسم ويذكر به كما اشرنا اليه لا مطلقا وليس شيء مما يسمى باسم ويذكر به اصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة فان ما فوقها في الصغر هو النملة
والله اعلم بنكات كلامه فلا نحصرها فيما ذكرناه واما التصغير اسم ابنه فتصغير رحمة وعطوفة ولهذا وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك والحكمة وصيته

في نهيه اياه ان لا تشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم فنبهه لانه ولمن سمع كلامه على ان حقيقة الشرك مثبتة في نفس الامر فقولنا
فنبهه جواب اما حذف لقرينة المقام ولا شك ان الظلم نسبة بين ظالم ومظلوم والظالم ههنا هو المشرك والمظلوم المقام
اى مقام الالوهية حيث نعته المشرك بالانقسام بتعدد متعلقه وهو اى ذلك المقام عين واحدة باعتبار متعلقه لا يقبل التعدد
اصلا فلا ينقسم بتعدده متعلقه الالوهية وانما لا يقبل التعدد لان تعدده عبارة عن ان يشرك معه غيره في الالوهية وذلك باطل
فانه لا يشرك معه الا عينه اذ كل موجود فرض شريكا فهذه العين الواحدة عينه وهذا اى اشراك شيء مع ما هو عينه غاية الجهل وسبب ذلك
الشرك تارة تجربة الامر المشترك فيه وهو ان الشخص الذي لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلف عليه اى على ذلك الشخص
الصور في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة يجعل الصور ثمة الواحدة مشاركة للاخرى في ذلك المقام
بان قسم المقام بالتجربة بين الصورتين فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم في الشريك ان الامر اى الجزء الذي يخصه مما وقعت
فيه المشاركة ليس عين الجزء الآخر الذي شاركه اى الشريك الثاني في الشريك الاول بسببه اذ هو اى الجزء الآخر انما هو للآخر
من الشريكين فاذا ما ثم شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه اى نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك
الشرك تارة اخرى الشركة المشاعة وهي ان يجعل المشترك فيه مشاعا بين الشريكين يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدلية وذلك
ايضا باطل فان الشركة وان كانت شائعة باشاعة الامر المشترك فيه فان التصرف اى التصرف والتاثير من احدهما اى احد
الشريكين في الامر المشترك فيه بدون الآخر يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك فيه مختصا بذلك الاحد فلا يبقى الشركة ولما ابطل
رضى الله عنه الشركة التي يتوهمها بوجهيه اعني التجربة والاشاعة اشار الى شركة حقة يسعد العبد باعتقادها والقول بها بقوله تعالى
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فانه يدل على شركة اسمى الله والرحمن بل الاسماء كلها في الدلالة على الذات الاحدية الجامعة للاسماء
كلها هذا روح المسألة اى ما اشار اليه بهذه الآية من الشركة هو روح مسألة الشركة وحقيقتها اذ بهذا الوجه يتحقق الشركة في نفس الامر
بخلاف الشركة المتوهمة لاهل الحجاب في مقام الالوهية فانها وهم محض او هذا الذي ذكرنا من اول الوصية الى آخرها روح مسألة الشركة
وتحقيقها بتعيينها الحق والباطل على وجه لا يلحقها فتور ولا قصور والله يهدي لنوره من يشاء ومن يهده فما له من نور والله اعلم

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

اعلم ان الامامة المذكورة ههنا لقب من القاب الخلافة وهي تنقسم الى امامة
لا واسطة بينها وبين حضرة الالوهية والى امامة ثابتة بالواسطة وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفة من خلفاء الحق ولا خلاف
في ان موسى وهارون بعثا بالسيف فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة فهارون له الامامة التي لا واسطة بينه
وبين الحق فيها وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف اخيه اياه على قومه فجمع بين قسمي الامامة فقويت نسبته اليها
فلذلك نسبت حكمته الى الامامة دون غيرها من الصفات اعلم ان وجود هارون عليه السلام في تلك الامامة وتحققه بها كان من حضرة
الرحموت هي مبالغة الرحمة بقوله اى بدلالة قوله ووهبنا له من رحمتنا يعني لموسى اخاه هرون نبيا فكان نبوته من حضرة الرحموت
اى الرحمة عليه وعلى موسى وعلى امته فانه اكبر من موسى سنا وكان موسى اكبر منه نبوة ولكن كان خشنا في الخلق صلبا في الدين ولم
يكن فصيحا في النطق فطلب من الله صلبا في الدين ولم يكن فصيحا في النطق فطلب من الله اخاه هرون ليكون معه في الدعوة فعينه
فوهبه الله لموسى ولما كانت نبوة هرون من حضرة الرحمة لذلك قال لاخيه موسى عليه السلام يا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابيه

او كانت الرحمة للام دون الاب او فرض ان الحكم اى فى الاثر المترتب عليها من الرقة والعطوفة ولولا تلك الرحمة او فرق الام
ما صبرت على مباشرة التربية ثم قال لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى ولا تشمت بى الاعداء فهذا كله بل كل واحد منه نفس من
انفاس الرحمة وسبب ذلك اى سبب ما وقع من موسى من الغضب واخذ اللحية والرأس عدم التثبت من موسى فى النظر
فيما كان بين يديه من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى بيان ما وقع من
الامر الذى اغضبه مما هو اى هرون برئ منه والرحمة هى الرحمة باخيه فكان عطف على وجد اى لو وجد فيها الهدى والرحمة فكان
لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه اى بمكان تراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه اسن منه وكان ذلك من هرون
شفقة على موسى لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هرون لموسى عليهما السلام انى خشيت
ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل فتجعلنى سببا فى تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامرى
وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه فى ذلك فخشى هرون ان ينسب ذلك الفرقان بينهم اليه
وكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده اصحاب العجل فى الحقيقة لعلمه بان الله قد قضى وقدر ان لا يعبد الا اياه قال تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فان هذا القضاء ليس مقصورا على الحكم التكليفى الايجابى كما قصره عليه اهل الظاهر حتى يقال هذا
لا يقتضى وقوع المقضى بل يعم الحكم التقديرى ايضا فان مذهبهم ان جميع محتملات الكلمات القرآنية مراد الله ان لم يمنع مانع شرعى
او عقلى عن ارادته وخصوصا اذا كان مؤيدا بكشوفهم واذواقهم وما حكم الله بشئ الا وقع فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع
الامر اى امر مبالغته فى انكاره على عبادة العجل فى الظاهر وعدم اتساعه لها فى الباطن فان العارف من يرى الحق فى كل شئ
بل يراه عين كل شئ فلا ينكره باطنه على شئ فان ظهر منه انكار بحسب الظاهر يكون بموجب الامر لا بسبب احتجابه عن الحق فيه
فكان موسى يربى هرون عليهما السلام تربية علم وان كان اصغر منه فى السن ولذلك اى لكونه عليه السلام كان مربيا لها
رون لما قال له هرون ما قال اعرض عن هرون بسهوله ورجع الى السامرى فقال له فما خطبك يا سامرى والخطب لغة هو الامر
العظيم الذى يكثر فيه التخاطب وهو من تخاطب الخطبة فيه اشارة الى عظم خطبه يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل
على الاختصاص وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم فان عيسى يقول لبنى اسرائيل يا بنى اسرائيل
قلب كل انسان حيث ماله فاجعلوا اموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء اى تصدقوا بها وقدموها الى الآخرة التى هى ابقى
واعلى يكن قلوبكم هناك وما سمى المال مالا الا لكونه بالذات يميل القلوب اليه بالعبادة فهو المقصد الاعظم حيث صاحبه نفسه
التى هى اعظم شئ عنده عبده المعظم فى القلوب لما فيها من الافتقار اليه فى نيل المقاصد وتحصيل الحوائج وليس للصورة بقاء فلا بد من
ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليم نسفا اى طرحه فى اليم طرحا
قيل فى قوله تعالى ثم لننسفنه فى اليم نسفا اى نطرحه فيه طرح النسف وهو ما يثور من غبار الارض وقال له انظر الى الهك فسماه الها
بطريق التنبيه للتعليم لا بطريق التهكم للتعيير لما علم انه بعض المجالى الالهية لأحرقنه فان حيوانية الانسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان
لكون الله سخرها للانسان ولا سيما واصله اى اصل العجل ليس من حيوان فكان اعظم فى التسخير لان غير الحيوان ما له ارادة بل هو بحكم
من يتصرف فيه من غير اباية وامتناع واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباية اذا لم يوافق غرضه وارادته ما يريد منه

الانسان المتصرف فيه فى بعض التصرف اى فى بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح
لما يريده منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او يصادف اى يوافق غرض الحيوان غرض
الانسان انقاد مذللا لما يريده الانسان منه كما ينقاد الانسان انسانا مثله لامر فيما رفعه الله به اى لامر كائن فى شئ
رفع الله مثله بذلك الشئ كالمناصب والمراتب فان فيها امورا ينقاد الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذى
يرجوه منه المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة وكان قوله من اجل المال الخ بدل من قوله لامر فيما رفعه بدل البعض من
الكل وقد نص على انقياد الانسان مثله لما رفعه الله به فى قوله ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا
سخريا فما سخر له من هو مثله فى الانسانية الا من جهة انسانية فان المثلين ضدان من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع
فى المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويتسخر له ذاك الآخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته انما اضاف
التسخير الى انسانيته لان التسخير فى الانسان انما يكون من جهة كمال والكمال فى الانسان ليس الا من جهة انسانيته
واضاف التسخر الى حيوانيته لان التسخر فيه انما يكون من جهة نقص التسخر والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته فما تسخر له
من هو مثله من حيث هو مثله الا ترى ما بين البهائم من التحريش وهو العداوة التى بينها كما هو المشاهد من الكلاب
والثيران وكل ذى قوة منها مع نوعه دون غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تراه ما به الاشتراك
هو محل التنازع فكلما كان اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين كل اهل صنعة وصناعة وقراءة ولذلك قال ورفع
بعضكم فوق بعض درجات فما هو اى المسخر اسم فاعل معه اى مع المسخر اسم مفعول فى درجة فوقع التسخير من اهل الدرجات
والتسخير على قسمين تسخير مراد على سبيل القصد والاختيار للمسخر اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد
لعبده وان كان مثله فى الانسانية فسخرهم بالدرجة والقسم الآخر الذى ليس مرادا للمسخر اسم فاعل تسخير بالحال من
غير قصد منه واختيار كتسخير الرعايا للملك القائم باعراضهم فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم
عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اى مرتبة الرعية حكمت عليه
بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما علم ان مرتبة رعيته حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة فى تسخير رعاياه
فعلم قدرهم وحقهم فآجره الله على ذلك اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا يكون على الله لكونه فى شئون
عباده فما ذا قام بذلك وقضى حق العلم لله لا لغرض نفسه فاجره على من هو يهو نائب به فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم
الفاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر على صيغة المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الوهيته ما يدل على التسخر لا على
التاثير الا انه لما كان باعتبار هويته فى شان عباده كان مسخرا بالحال بهذا الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو فى
شان حيث الى الضمير الغائب الدال على هويته دون اسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن وغيرهما من الاسماء المختصة به فكان
عدم قوة ارداع هرون بالفعل ان ينفذ ارداعه فى اصحاب العجل بالتسليط اى تسليط هرون على العجل وافنائه كما سلط
موسى عليه حكمة من الله ظاهرة فى الوجود ليعبد فى كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت الا بعدما تلبست
عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقى نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تأله كعبادة الاصنام وغيرها من الشمس والقمر والكواكب

واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب المناصب لاجل المال والجاه فلابد من ذلك لمن عقل لانه لا يتم الارتباط بين الموجودات
الا بافتقار بعضها ببعض وهو يستلزم التسخير والتسخر وذلك ظاهر لمن عقل وادرك الحقايق وما عبد شئ من العالم الابعد
التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة الرفيعة ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات حيث قال رفيع الدرجات
ذو العرش ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان لا نعبد الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت
كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود فانه
لا يعبد الا به ولا يعبد هواي الهوى الا بذاته قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهرا
بالالوهية قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده وما شاهدت معبودا في الصور الكونية اعظم منه وفيه اقول
وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى يعني بحق الحب الاصلي المعرفة في الحديث القدسي
بقوله فاحببت ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه هو سبب الهوى الجلي الفرعي الذي انجذبت به القلوب الى جمال الحق وكماله
المطلق ولولا ذلك الهوى الجلي الفرعي في القلوب ما عبد الهوى الذي هو الميل الى مظاهره الكونية ومجاليه الخلقية بالاتباع له
والانقياد لاحكامه الا ترى علم الله في الاشياء ما اكمله كيف تم العلم او تمم الآية الواردة في حق من عبد هواه واتخذه الها
اعني قوله افرايت من اتخذ الهه هواه تعالى تتميما لها واضله الله على علم والضلالة الحيرة وذلك التتميم انه اي الحق تعالى
لما راى ان العابد ما عبد الا هواه بانقياده لطاعته اي بانقياد العابد لطاعة هواه فيما يامره به من عبادة من عبده من الاشخاص حتى
ان عبادته لله كانت عن هوى ايضا لانه لولم يقع له في ذلك الجناب المقدس عن ان يتطرق اليه كل احد هوى وهو الارادة
بمحبة اي ارادة نفسانية مع محبة الهية كارادة الجنة والنجاة من النار والفوز بالدرجات العالية ما عبد الله ولا اثره على غيره
وكذلك من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الها ما اتخذها الها الا بالهوى فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه ثم راى
المعبودات عطف على قوله راى ان العابد اي ثم راى الحق تعالى المعبودات الكونية تتنوع في نظر العابدين لها في الحقية والبطلان
فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد سواه والذي عنده ادنى تنبه يحار لاتحاد الهوى عند اعتبار نسبة الهوى الى متعلقاته فان
الكل فيه متحد بل لاحدية الهوى عند قطع النظر من تلك المتعلقات فانه عين واحدة وان كانت متحققة في كل عابد فاضله الله
جواب لما واو خال الفاء لطول الكلام اي حيره حيث لا يعلم ان الحق مع من من هولاء العابدين لكن حيره على علم بان
كل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده الا هواه سواء صادف هواه الامر المشروع يعني الاله الذي شرع عبادته او لم يصادف
وهو الاله الباطل الذي نهى عن عبادته والعارف المكمل من راى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه فالحق هو المعبود مطلقا جمعا
وفرقا ولذلك اي لكون كل معبود مجلى للحق وان لم يعرف العابد ذلك سموه اي سمى العابدون كلهم ذلك المجلى الها مع اسمه
الخاص حيث يسمى بحجر او شجر او حيوان او انسان او كوكب او ملك هذا اسم الشخصية اي التعين فيه بالنظر الى نفسه والالوهية
مرتبة يحيل العابد له انها مرتبة معبوده الخاص وهي على الحقيقة لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا
المعبود في هذا المجلى المختص ولهذا اي لان المعبود الخاص مجلى للحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده الذي هو المجلى الخاص قال
من عرف اي كان في استعداده الفطري ان يعرف الامر على ما هو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة مجلى للحق وان لم

يعرف بالفعل مقالة جهالة اي مقالة ناشئة عن جهالة بما هو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وانما كانت
هذه المقالة مقالة جهالة لانه جعل ما هو مجلى الحق منزها اليه مع ان كونه مجلى الهيا بنقض العينية وكونه مقربا بنقض الغيرية مع
تسميتهم اياهم آلهة حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشئ عجاب في انكروه اي الاله الواحد بل تعجبوا من ذلك اي
من جعل الالهة الها واحدا لغرابته بالنسبة الى عقايدهم المانوسة وتقليدا لهم المالوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة
الالوهية لها اي اليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد على صيغة المبني للمفعول فانه من حيث وحدته
الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر شهادة منهم متعلق بالواحد اي دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق شهادة منهم انهم
اثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصور حجارة ولذلك قامت الحجة
عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء الكونية كالحجر والكوكب وغيرهما لهم حقيقة وما العارفون
بالامر بما هو عليه المكملون الذين يردون الكل مجالي الواحد الحق فيظهرون بصورة لما عبد من الصور مع رؤيتهم انها مجالي
الحق لان مرتبتهم من العلم يعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي سموا به مؤمنين فهم عباد الوقت
اي عباد الله على اقتضاء الوقت مع علمهم بانهم اي العابدين للمجالي ما عبدوا من تلك الصور اعيانها وانما عبدوا الله فيها
بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه اي العارفون منهم اي من العابدين وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية
او لستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم فامرهم اي امر العارف المكمل المحجوبين بالانتزاح اي الاجتناب
عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله فدعا اي الرسول الى اله يصمد اليه ويقصد لقضاء الحوايج ويعلم من حيث الجملة اي على وجه الاجمال
ولا يشهد لان المشهود كان من كان ليس له ابهة الغايب في عزه وعظمته ولا تدركه الابصار بل هو يدرك الابصار
في الاول للطفه والثاني لمكان سريانه في اعيان الاشياء فلا تدركه الابصار كما انها اي الابصار لا تدرك ارواحها
المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة عطف على اشباحها عطف تفسير وقيل المراد بالاشباح الابدان المثالية وبالصور
الظاهرة الابدان الحسية وعطفه بعضهم على ارواحها واراد بصور الابصار العيون فان العين الباصرة غير مدركة للقوة
الباصرة بعينها بل بواسطة المرآة وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه كما انها لا تدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها
الظاهرة فضمير انها للعصبة يعني لا تدركها الابصار كما انه لا تدرك الارواح التي ليست الابصار الا بعضا من قواها فني هذه
العبارة زيادة مبالغة في عدم ادراك الابصار له كما لا يخفى فهو اللطيف لتنزهه عن ادراك الابصار الخبير لسريانه في اعيان
الاشياء والخبرة ذوق والذوق تجل اي حاصل بالتجلي والتجلي لا يكون الا في الصور لان التجلي هو الظهور ولابد في الظهور
من مظهر والمظاهر هي الصور ولذلك قال فلابد منها اي لابد للتجلي من الصور وكذا لابد للصور منه اي من التجلي لان الصورة
ليست الا بعين تجلي الوجود الحق فالوجود الحق من حيث الاطلاق هو التجلي ومن حيث التقيد والتعين هو المجلى والصورة
فاذا تجلى الوجود الحق في الصور فلابد ان يعبده من رآه في تلك الصور بهواه الحاكم عليه في عبادة من يهواه هذا ان عبادة
الصور ان صحت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل فص حكمة علوية في كلمة موسوية

علو قدر موسى عليه السلم ورفعة مقامه بين الانبياء عليهم السلم اظهر من ان يحتاج الى البيان وكذا كثرة اياته وقوة معجزاته
ابين من ان يفتقر الى البرهان ومن هذا القبيل ظفره على اعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ولا شك ان كل
واحد واحد من هذه الامور يكفي في توصيف حكمته بالعلوية فاذا اجتمعت فبالطريق الاولى حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه
الظاهر ان يقال حكمة قتل الابناء ان يعود او قتل الابناء لان يعود فكان مؤدى الحكمة واللام واحدا فلا بعد ان يجعل الثاني
تاكيدا للاول بحسب المعنى يريد رضي الله عنه ان الحكمة في قتل فرعون واعوانه الابناء من اطفال بني اسرائيل من اجل موسى ان يعود
الى موسى بالامداد حيوة كل من قتل لاجله اي روحانيته التي هي حصة وجودية متصبغة بصبغة الحيوة ولذلك عبر عنها بالحيوة لانه
قتل على انه موسى وما ثم جهل فهو تعالى يعلم انه قتل على انه موسى فلا بد ان يعود حيوته اي روحانيته بالامداد على موسى اعني حيوة
المقتول من اجله وروحانيته لتجازي قائمة في صورة موسى فان الوجود مجازي سكافي كل ما التي اليه بصورة الفعل التي مثل الى
الى على صورة الجزاء وما اشبه كونه مقتولا في صورة موسى توهما لكونه قابلا لقابليته صورة حيته وهي اي حيوة المقتول وروحانيته
طاهرة باقية على الفطرة التي فطر الله عليها ولا يدنسها الاغراض النفسية المانعة لها عن الامداد بل هي على فطرة بل القابلية بها ان
يفيض عليها من الرب المطلق ما يمده موسى في قتل فرعون واعوانه جزاء وفاقا فكان موسى مجموع حيوة كل من قتل وروحانياتهم
حين قتل كل واحد منهم على انه هو اي موسى وكل ما كان مهيا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له من اسباب الامداد
من الحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها كان مهيا في صورة موسى للانتقام من فرعون واعوانه وهذا اي اجتماع ارواح الابناء
المقتولين لامداد موسى اختصاص الهي لموسى لم يكن لاحد قبله وحكمة واحدة من الحكم التي خصه الله بها فان حكم موسى كثيرة وانا ان شاء الله
اسردها في هذا الباب على قدر ما يقع به اي باظهاره الامر الالهي في خاطري فهذا اول ما شوفهت به من الحضرة الالهية في الصورة المحمدية
من هذا الباب اي النص الموسوي فما ولد موسى الا وهو مجموع ما معه من ارواح ابناء بني اسرائيل بالامداد وان بعده مجموع ارواح كثيرة
جمعت لجمع قوى فعالة في شخص واحد وانما كانت فعالة لان الصغير يفعل بالكبير ويؤثر فيه بالخاصة وانما قال بالخاصة لخفاء سبب ذلك
الفعل فينزل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه ويزقزق له بالزاء المعجمة اي يرقصه ويظهر له بعقله اي ينزل الى مبلغ عقله فهو تحت تسخيره وهو
اي الكبير لا يشعر بذلك ثم يشتغل اي الطفل الصغير الكبير بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتانيسه حتى لا يضيق صدره وهذا كله من فعل الصغير بالكبير
وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فكان القرب الزماني من المبدا الحق توجب
قوة التسخير كما في المثال المذكور فكذلك القرب بحسب قلة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات من التقدس والنزاهة توجب قوة
التسخير واليه اشار بقوله فمن كان من الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك المقرب منه اي من الله بقلة الوسائط
وكثرة وجوه المناسبات يسخرون الابعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف راسه
له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه فانظر الى هذه المعرفة ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل البشر لقربه من ربه فكان
اي المطر نزوله من ربه عليه مثل الرسول الى الملك الذي ينزل اليه بالوحي فدعاه اي المطر افضل البشر بالحال اي بلسان الحال
بذاته اي الى ذاته فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه به من ربه من المعاني والاسرار كالاشارة الى الحيوة والعلم والرزق
وغير ذلك فلولا ما حصلت له منه الفائدة الالهية لفظ ما موصولة وقوله الفائدة الالهية بدل او عطف بيان للموصول والضمير بما اصاب

منه ما برز بنفسه اليه فهذه اي دعوة المطر افضل البشر واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شيء حي حيوة وصورة
طبيعية بصورة وحيوة معنوية حقيقية بمعناه اعني العلم فافهم واما حكمة القائه في التابوت ورميه في اليم فالتابوت بلسان الاشارة
ناسوته اي صورته الانسانية واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية
التي لا يكون شيء منها من تلك القوى ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصري فلما حصلت النفس في هذا
الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى الات يتوصل بها الى ما اراده منها اي من النفس في تدبير هذا التابوت
الذي فيه سكينة الرب لان التيقن والعلم يزداد به الايمان ويسكن به النفس الى ربها وبطن لا يحصل الا فيه فرمي به في اليم ليحصل بهذه القوى
على فنون العلم فاعلمه بذلك اي اعلم الله سبحانه موسى لما فهم بلسان الاشارة عن القائه في التابوت ورميه في اليم انه اي الجسم وان كان
الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا به فاصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارة
الالهية والحكم الربانية كذلك تدبير الحق العالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره اي فالذي دبره به كتوقف الولد على ايجاد الوالد
وكتوقف المسببات على اسبابها كتوقف السرير على النجار والخشب وتحمله صورته وغايته ولكنه مع ذلك يحتاج الى عدم المانع ووجود
المقتضي وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف المشروطات على شروطها كما عرفت مثالها وكتوقف المعلولات على عللها التامة كتوقف وجود
النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات على دلائلها وكتوقف المحققات بصيغة اسم المفعول اي الاشخاص على حقائقها النوعية التي
هي عينها خارجا وعقلا ظاهرا او باطنا وكل ذلك من العالم وهو اي جعل العالم موقوفا بعضه على بعض تدبير الحق فيه فما دبره اي العالم الا
اي بالعالم واما قوله او بصورته اعني بصورة العالم فاعني به الاسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها باسم حسن واتصف بها
بصفة عليا فما وصل الينا اسم يسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه مما في العالم يكون هو صورة ما في العالم فما دبر العالم ايضا الا بصورته
الحسنى ايضا الا بصورة العالم وكان الاسماء الحسنى والصفات العلى صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الالهية ولذلك
قال في خلق آدم الذي هو البرنامج معرب برنامه وفي بعض النسخ هو الانموذج معرب نموذنامه وعلى التقديرين هو العنوان الجامع
لما في صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف والاحكام فان آدم ايضا هو الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات
والافعال ان الله خلق آدم على صورته وليست صورته سوى الحضرة الالهية فاوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان الكامل
جميع الاسماء الالهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل بعضها عن بعض وانما قال وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير لان جميع
ما في العالم ليست موجودة في الانسان بحسب صورها بل بحسب حقائقها التي هي بها هي وجعله اي آدم بتركيب الجمعية روحا للعالم بان صير ذلك
ذلك الكثير شخصا واحدا بتصرف الروح لاعضائه المتكثرة بجعلها واحدا فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة وجامعيتها الصور الالهية والكونية
فكما انه ليس شيء من العالم الا وهو يسبح الله بحمده مما يعطيه حقيقة ذاته والمسبح مسخر لمن يسبحه كذلك ليس شيء من العالم الا وهو مسخر لهذا
الانسان لما يعطيه حقيقة صورته فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه فكل ما في العالم تحت تسخير الانسان علم ذلك من علمه وهو
الانسان الكامل اذ هو الذي يعلمه بالكشف والوجدان وجهل ذلك من جهله وهو الانسان الحيوان فكانت صورة القاء موسى في
التابوت والقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيي موسى بالالقاء في اليم كما تحيى النفوس
بالعلم من موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعني بالجهل فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وهو الهدى كمن مثله في الظلمات

وهى الضلال البين بخارج منها اى لا يهتدى ابدا واتما لا يهتدى ابدا فان الاعراى امر الضلال فى نفسه لا غاية له توقف عندها فيخرج
الضال الحاير من ضلالة الجهالة فالهدى اى يهتدى الانسان الى الحيرة المحمودة الحاصلة من شهود وجوه التجليات المكثرة المحيرة للعقول
والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها البصاير والافهام وذلك عند الهداية ولذلك قال صلى الله عليه وسلم رب زدنى
تحيرا اى هداية وعلما فيعلم ان الامر حيرة والحيرة فيها قلق وحركة فالحركة فيها حيوة فلا سكون فيها اى فى الحيرة لما فيها من الحركة المنافية
للسكون واذ لا سكون فلا موت فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكما ان الحركة فيها حيوة فكذلك فيها وجود فلا عدم لانهما لا يجتمعان
فى محل واحد والحاصل ان العالم يعطى الهداية والهداية يعطى الحيرة والحيرة توجب الحركة والحركة فيها الحيوة والوجود فلا موت فيها
ولا عدم فيعطى العلم البقاء الابدى وكذلك فى الماء اى كحال العلم الحال فى الماء الذى به حيوة الارض كما يدل عليه قوله تعالى وترى الارض
هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وحركتها اى حركة الارض اللازمة لحيوتها ما يدل عليه قوله
فاهتزت وحملها الذى اعطاه انزال الماء عليها انزال النطفة على المراة ما يدل عليه قوله وربت اى ازدادت وولادتها بعد حملها
ما يدل عليه قوله وانبتت من كل زوج بهيج اى انها يعنى الارض ما ولدت الا من يشبهها اى امرا طبيعيا مثلها فالزوج عبارة
عن الولد فانه زوج والده بحسب الملائمة الطبيعية فكانت الزوجية التى هى الشفعية حاصلة لها اى للارض بما تولد منها فظهر عنها كذلك
وجود الحق الذى هو احدى العين كالارض الهامدة كانت الكثرة له وتعدد الاسماء انه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما انبتت الارض
من كل زوج بهيج فان العالم هو الذى يطلب نشأته الحاكمة للعوالم كلها حقايق الاسماء الالهية التى هى كالازواج الثابتة من ان
تلك القابليات فثبتت بالنشأة المتوقعة بثلث نقاط كذا فى النسخة المقروءة عليه رضى الله عنه وصححه بعض الشارحين بالنون اى
ثبت به اى بالعالم ونخالفه احدية الكثرة الاسمائية وقد كان احدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى الذى هو احدى العين
من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته كذلك الحق سبحانه احدى العين من حيث ذاته كثير بما ظهر منه من
صور التجلى التى هى الاسماء والصفات فكان الحق سبحانه محل صورة العالم وذواتها فظهرت فيها كثرة صورها المشهودة مع الاحدية
المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى الذى خص بالاطلاع عليه من شاء من عباده وذلك بلسان الاشارة حيث اشار
بالاحوال الثابتة للارض والطارية لها بعد انزال الماء عليها الى احدية عينه تعالى فى حد ذاته وواحدية كثرة الثابتة له من حيث ظهور كثرة
العالم عنه ولما وجده ال فرعون فى اليم عند الشجر سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجر فسماه بما وجده عنده فان
التابوت وقف عند الشجر فى اليم فاراد قتله فقالت امراته وكانت منطقة بالنطق الالهى الظاهر فيها من غير تعمد واختيار ولهذا كانت
صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حين شهد لها ولمريم ابنة عمران بالكمال الذى هو للذكر
ان قال صلى الله عليه وسلم كمل من النساء اربع مريم بنت عمران واسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة فقالت لفرعون فى حق
موسى انه قرة عين لى ولك فيه قرت عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق
فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شئ من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله كما
قال صلى الله عليه وسلم ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة يجب ما قبلها اى يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصى والذنوب
وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء من عباده كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية حتى لا ييأس احد من رحمة

الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وفى حصر اليأس فى الكافرين دلالة على عدم دخول فرعون فيهم فلو كان ييأس
من رحمة الله فلو كان ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان ثم انه قد رسخ فى نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره
ودخوله النار خالدا بما ثبت عنه قبل الغرق من المعاداة لموسى عليه السلام وبما قال انا ربكم الاعلى وبقوله ما علمت لكم من اله غيرى وغيره
من اقواله وافعاله الشنيعة اذ ذلك ولكن القرآن اصدق شاهد بايمانه عند الغرق قبل ان يغرغر وتظهر احكام الدار الآخرة عليه
بعد تعطيل قواه الحسية فان ذلك هو الذى لا يعتبر شرعا بل حال يمكنه من النطق بالايمان وعلم بان النجاة فى ذلك فقال
آمنت بالذى آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين وهذا اخبار صحيح لا يدخله النسخ ولا نص على عدم قبول ايمانه فالمه للدليل
على وجه لا ينافى قبول ايمانه كما اولها بعض الشارحين ثم ان هذا الكلام لما كان مما تفرد به الشيخ رضى الله عنه من بين ائمة الاسلام
مع رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده فى النفوس شنع عليه القاصرون وبالغوا فى الانكار فلا حاجة الى تلك المبالغة
فانه لا مبالغة له رضى الله عنه فى ذلك كما يقول فى آخر هذا النص فى ما هو الظاهر الذى ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر
فيه الى الله لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقاوته وما لهم نص فى ذلك يستندون اليه وكان موسى عليه السلام كما قالت امراة
فرعون فيه انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام وان كانا ما شعرا بانه هو النبى الذى يكون على يده
هلاك ملك فرعون ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا من الهم الذى كان قد اصابها ثم ان من جملة الاختصاصات
والنعم التى كانت فى حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدى امه فارضعته ليكمل الله سرورها به كذلك اى كما حرم الله عليه
المراضع حتى اقبل على ثدى امه كذلك حرم علم الشرائع التى نسخت بشريعته عليه حتى اقبل على الاصل الذى منه جاء كما قال تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة اى طريقا ومنهاجا فجاء فى الشرعة بالطريق والمنهاج ايضا هو الطريق لكن عند الوقت يعبر منها جاء فيشبه الكلمتين احديهما منها والاخرى
جاء فيمكن ان يفهم منه من يفهم لسان الاشارة المعنى الذى ذكره وفهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة بعض القراء جاء بالمد فهذا قال
اى من تلك الطريقة جاء وكان هذا القول اشارة الى الاصل الذى منه جاء الى هذا العالم وليس الا الحق فهو اى الاصل الذى منه جاء هو
غذاءه اى يتغذى منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله ولما اشار الى ان شريعة نسخت الشرائع الآخر وذلك النسخ لا يكون
الا تحليل ما كان محرما او تحريم ما كان حلالا اشار اليه بقوله فما كان حراما فى شرع يكون حلالا فى شرع آخر وبالعكس يعنى فى الصورة
اعنى قولى يكون حلالا يعنى حين حكم ان ما كان حراما يكون بعينه حلالا انما هو فى الصورة ولكن فى نفس الامر ما هو اى ليس الذى هو حلال
آخرا عين ما مضى وكان حراما لان الامر اى امر الوجود خلق جديد ولا تكرار فى التجلى الوجودى مع الآنات فكيف مع الدهور والاعوام
فليس احدهما عين الآخر بل مثله ولهذا اى لان الامر خلق جديد نبهناك على ان الاتحاد بينهما انما هو بحسب الصورة لا بحسب نفس الامر
فكنى الله سبحانه عن هذا اى عن عدم تعديه الا من اصله فى حق موسى بتحريم المراضع فانه على الحقيقة ارضعته وان لم يلدها الا من
ولدته ولم يرضعه وهذا بحسب الفرض والتقدير لانه ما ارضعته الا ام ولادته وانما قال ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام
الولادة حملته على جهة الامانة فيكون فيها ويتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها فى ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى
الا بما انه لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها ولامرضها بنفسه من الضرر الذى كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا
يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه حيوته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى فى ام ولادته فلم يكن لامرأة

عليه فضل الالام ولادة ليقر عينها بتربيته وليشاهد انتشاءه في حجرها ولا يحزن ونجاه الله من غم التابوت
اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم ولذلك قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج
عنها فان الخلاص منها بالكلية لا يتيسر في هذه النشأة وفتنه فتونا اشارة الى قوله وفتناه فتونا اي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق
في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه له في سره متعلق بالهمه وان لم يعلم بذلك
الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على ذلك وهو انه لم يجد في نفسه اكتراثا يعني مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى ياتيه
امر ربه بذلك الفعل القتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله مع عدم انتظاره الوحي علامة كونه ملهما به في السر لا ينبغي ان
يعبر به وخشية عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلم كان ملهما في قتل القبطي لان النبي معصوم الباطن اي باطنه معصوم
عن ان يميل الى امر لم يكن مامورا به من عند ربه وان كان في الزمن حيث لا يشعر حتى ينبأ اي يخبر بذلك اي بان ذلك الامر ماموره
في السر ولهذا اي لكون النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ذلك من كونه ملهما بقتل القبطي
قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر ما فعلته عن امري تنبيها على مرتبته قبل ان ينبأ بانه كان في سره مامورا بقتل
القبطي انه كان معصوم الحركة في نفس الامر وان لم يشعر بذلك وقدم ذكر قتل الغلام لعظم شأنه ولانه المقدم وجودا وذكرا
واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها اي ظاهر خرقها هلك وباطنها اي باطن خرقها نجاة وانما فعلت به امه ذلك خوفا
من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا وهي تنظر اليه جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقا عليه فان ظاهره هلاك
وباطنه نجاة وانما فعلت به امه ذلك خوفا من يد الغاصب ان يذبحه صبرا وهي تنظر اليه فان هذه الصورة مما اشد ما يكون
تاثيرا في الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة لانه العبارة المتعارفة في مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والباء المنقوطة
من تحتها بنقطتين فانه تصحيف والذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى عليه ليقتل مع الوحي الذي الهمها الله به من حيث
لا تشعر فوجدت في نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه القته في اليم فان المثل يقول عين لا ترى قلب لا يفجع اي لا يوجع من فجعة المصيبة
اذا اوجعته فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها
به فعاشت بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس فحين جاء الرجاء اثمرت سورة الخوف وقالت حين الهمت
لذلك اي بتولها تقتل لعل هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها
اذ لم يكن عنده دليل يفيد العلم بذلك وهو اي ذلك التوهم والظن علم باعتبار ان متعلقه حق مطابق للواقع متحقق في نفس الامر
ثم انه لما وقع عليه اي على موسى الطلب لاجل قتل القبطي خرج فارا خوفا من القتل في الظاهر وكان في المعنى فارا حبا في النجاة فان
الحركة ابدا انما هي حبية ويحجب الناظر فيها اي في الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب اخر غير حقيقية وليست هذه الاسباب
الغير الحقيقية تلك الاسباب الحقيقية وذلك لان الاصل في الحركات حركة العالم من العدم الاضافي الذي هو الوجود العلمي
الذي كان العالم ساكنا اي ثابتا فيه الى الوجود العيني بل من مرتبته للوجود باطنه الى مرتبة اخرى له ظاهرة ولذلك يقال
ان الامر اي امر الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك
بقوله عن الله عز وجل كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه اي في وجوده العيني فحركته من العدم

الى الوجود حركة حب الموجد لذلك اي لوجود العالم اذ به يظهر كمالات ذاته وآثار اسمائه وصفاته ولان العالم ايضا تحب
شهود نفسه وجودا اي من حيث الوجود العيني كما شهدها ثبوتا اي من حيث الثبوت العلمي فكانت بكل وجه حركته من العدم
الثبوتي اي العدم الذي ليس للعالم فيه الا الثبوت في العلم الى الوجود العيني حركة حب من جانب الحق ومن جانبه اي جانب
العالم فان الكمال محبوب لذاته وهو لا يظهر الا بالوجود العيني ولما كان لقايل ان يقول كان علم الحق قبل وجود العالم متعلقا بذاته
وصفاته وكمالاته فما فايدة وجود العالم دفعه بقوله وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو حاصل له ازلا وابدا وما
بقي الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهرا من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم
المحدث والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوجهين وكذا غيره من الاسماء والصفات كالارادة والقدرة وغيرهما وفي الفتوحات المكية وجود
الممكنات كمال مراتب الوجود الذاتي والعرفاني والعلم الحادث الذي يظهر في المظاهر هو المشار اليه بقوله لنعلم من يتبع الرسول
ممن ينقلب على عقبيه وكذلك يكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير ازلي وهو الحادث فالازلي وجود الحق وغيره
بصور العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى ظهوره بصورة العالم حدوثا لان ظهر بعضه اي بعض العالم لبعضه بعدما لم يكن ظاهرا او ظهر
لنفسه بصور العالم بعدما لم يكن ظاهرا بها فكمل الوجود بانضمام الوجود الحادث الى الوجود القديم فكانت حركة العالم من العلم
الى العين حركة حب منبعثة من الحق او العالم للكمال اي لظهور الكمال الالهي او الكوني فافهم الا تراه اي الحق سبحانه كيف نفس عن الاسماء
الالهية اي ازال عنها ما كانت تجده تلك الاسماء من الكرب من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة بزوال
كرب عدم ظهور الاسماء بآثارها واندماجها في مرتبة البطون محبوبة له تعالى ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري العيني الشهادي
الاعلى والاسفل فثبت ان الحركة مطلقا كانت للحب فما ثم حركة في الكون الا وهي حبية فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه
السبب الاقرب لحكمه اي حكم السبب الاقرب واستيلائه في الحال على النفس اي نفس المحجوب فكان الخوف لموسى مشهودا
بما وقع من قتله القبطي ويتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما في الظاهر لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون
وعمله به الباء متعلقة بعلمه والضمير راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير للموصول فذكر موسى السبب المشهود له في الوقت
اي وقت قصد الفرار السبب الذي هو كصورة الجسم للبشر من حيث انه هو المشهود اولا وحب النجاة مضمن فيه اي في
السبب الاقرب اعني الخوف تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء صلوات الرحمن عليهم لهم لسان الظاهر الذي
به يتكلمون لعموم الخطاب اي لعموم خطابهم كل من ارسلوا اليهم فينبغي ان يكون خطابهم على وجه يفهمه العامة
واعتمادهم على فهم السامع الذي يفهم بمجرد ما سمع الكلام الملقى الى الغاية الحقايق بضرب من الاشارات الخفية التي لا يفهمها العامة
فلا يعتبر الرسل في خطاباتهم الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فما كنبوا في مخاطبتهم باشارات غامضة وتنبيهات خفية منطوية
ما القوا الى العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على هذه المرتبة في العطايا وقسمتها فقال اني لاعطي الرجل وغيره احب الي منه مخافة ان
يكبه اي يلقي الله ذلك الرجل على وجهه في النار لو لم اعطه فاعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قسمة العطايا الضعيف
العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع اما بفتح الباء اي الرين اشارة الى قوله طبع على قلوبهم كما قال بل ران على قلوبهم او بسكونها
وبه قيد النسخة المقروءة عليه رضي الله عنه اي غلب عليه هوى الطبع فهو يحكم لا بحكم الشرع فالوا التكليف تسليط الشرع على الطبع

فكما اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم الضعيف العقل في العطايا فكذا ما جاء وارث الانبياء بجز العلوم جاؤا به وعليه خلعه ادنى الفهوم اى خلعه
يصل ادنى الفهوم الى تحتها في اول مرتبة ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة هذا مثال
لعلماء الظاهر واشار الى علماء الباطن بقوله ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم عند الغوص في تجوز معانيه
بما استوجب هذا اى بموجب استحقاقه هذا القول بهذه الخلعة من الملك هذا معقول القول فينظر بعد هذا القول في قدر
الخلعة ومرتبتها من الخلع في الفصاحة والبلاغة وغيرهما وصنفها من الثياب اعرابية ام سريانية او غيرهما فيعلم منها قدر من خلعت
عليه من الحقائق والدقائق فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا الذي ذكر من قدر الخلعة وصنفها وقدر من خلعت عليه
ولما علمت الانبياء والرسل والورثة ان في العالم وفي امتهم من هو بهذه المثابة الفهم عمدوا في العبارة عن مقاصدهم الى
اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم انه خاص فيتميز
به عن العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا القدر من الايماء والاشارة في حق الخواص فهذا حكمة قوله ففررت منكم لما خفتكم
حيث عبر عن سبب فراره وحركته بالخوف الذي هو السبب الاقرب المناسب للعامة ولم يقل ففررت منكم حبا في السلامة والعافية
فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الى الظل الالهي فقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله
السقى منصوب على انه مفعول لجعل لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل من عمله او عطف بيان عين الخير الذي انزله الله اليه ووصف
نفسه بالفقر الى الله في الخير الذي عنده لانى لما انزلت اليه ولهذا قال لما انزلت ولم يقل الى ما انزلت فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر
فعتبه موسى على ذلك بقوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا فذكره الخضر بسقايته من غير اجر الى غير ذلك مما لم يذكر في هذا الكتاب
بل في القرآن روى عن الشيخ رضى الله عنه انه اجتمع بابى العباس الخضر صلوات الله عليه فقال له كنت قد اعددت
لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسائل وكان ما اعده الخضر
لموسى عليهما السلام كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه
اى على الرسول صلى الله عليه وسلم من امرهما فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك بما وفق الله موسى عليه السلام من الاعمال من غير علم
منه واختيار اذ لو كان عن علم فيما صدر منه من الاعمال ما انكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى بالعلم حيث
قال وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال وآتيناه رحمة من عندنا ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر
عليه في اتباعه حيث قال فان اتبعتني فلا تسألني عن شئ حتى احدث لك منه ذكرا وانما غفل موسى عما غفل رحمة بنا اذا
نسينا امر الله فانه لما نسى تزكية الله ولم يؤاخذ بذلك علمنا انه لا يؤاخذ احدا بالنسيان فكان ذلك رحمة بنا ولو كان
موسى عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق فان الخبرة هو العلم الحاصل عن الذوق
كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر عليه السلام من نفسه واما حكمة فراقه مع ان في مواصلتهما فايدة لهما ولكل من سمع قصتهما
من العالمين فلان الرسول يقول الله فيه اى في شأنه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فوقفت العلماء بالله الذين
يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول وقد علم الخضر ان موسى رسول فاخذ يترقب ما يكون منه ليوفى الادب حقه
مع الرسل فقال موسى له ان سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك

ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه اى لعلم موسى بقدر الرتبة التى هو اى موسى فيها وهى الرسالة التى انطقته بالنهى
عن ان يصحبه فسكت موسى عند اخبار الخضر اياه بالفراق فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب
الالهى حقها فان توفيه كل منهما حق الادب بالنسبة الى الآخر كان مقصودا من الله فكان ادبهما الهيا وانصاف الخضر
فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمنيه الله لا تعلمه انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام
من الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو رتبته بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر
وظهر مثل ذلك الانصاف الذى ظهر من الخضر من محمد صلى الله عليه وسلم في شأن الامة المحمدية في حديث آثار النخل فقال عليه السلم
لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنياكم فاعترف باعلميتهم في المصالح الجزئية ولا شك ان العلم بالشئ مطلقا جزئيا كان او كليا خير من
الجهل به ولهذا مدح الله نفسه بانه بكل شئ عليم فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة
له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد حاله دخل في امر الرسالة فقد
نبهتك على ادب عظيم ينفعك ان استعملت نفسك فيه وتأدب بين يدى عباد الله بالانصاف وعدم الظهور بالدعوى
والانانية وقوله فوهب لى ربى حكما يريد الخلافة وجعلنى من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب
السيف والعزل والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به لا غير كما قال تعالى ما على الرسول
الا البلاغ فان قاتل عليه اى على ما ارسل به وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسولا كذلك ما كل رسول
خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه ولما اظهر موسى عليه السلم مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة والخلافة اقتضى الوقت
ان يظهر فرعون ايضا ما كان عليه من الكمال كما اشار اليه رضى الله عنه بقوله واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية مع تنزهه
عنها اذا اريد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل فلم يكن ناشيا عن جهل من فرعون بتنزهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل
وانما كان ناشيا عن قصد اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بأن
علما هو المطابق للواقع فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة وسال سؤال ايهام يحتمل وجهين احدهما ان يسال بما في قوله
وما رب العالمين عن تمام حده المشتمل على الجنس والفصل كما كان في مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسال به عن حقيقته التى
هو عليها في نفسه وفي النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه سؤال ايهام بنقطتين تحته اى سؤالا يوهم خلاف مقصود السائل فانه
قصد به السؤال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه في حد ذاته لا عن الحد المشتمل على الجنس والفصل لكنه يوهمه وكان ذلك الايهام اد
الايهام في السؤال من اجل الحاضرين من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى تعرفهم ان جوابه غير مطابق لسؤاله فهو اعلم منه من حيث
لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله من احتمال الوجهين بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف عندهم فاذا اجابه جواب العلماء بالامر
اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجابه على طبق سؤاله فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم
عن ادراك ما هو المقصود من السؤال ومطابقة الجواب له ان فرعون اعلم من موسى ولهذا قال له في الجواب ما ينبغى ان يجاب به
وهو في الظاهر اى في ظاهر ما كان معه والهم غير جواب منطبق على ما سئل عنه وقد علم فرعون انه لا يجيبه الا بذلك ويفهم من ذلك بسؤاله
باطنا وان لم يكن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولكم الذى ارسل اليكم على زعمه لمجنون اى مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا يتصور

ان يعلم على البتة للمعقول اى لا يتصور ان يعلم الحق بحقيقته اصلا على البتة للفاعل اى لا يتصور ان يعلم رسولكم الذى ارسل اليكم
حقيقة الحق اصلا فالسؤال صحيح فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة فى نفسه
واما الذين جعلوا الحد مركبة من جنس وفصل فذلك فى كل ما يقع فيه الاشتراك فى الجنس فيحتاج الى الفصل المميز ومن لا جنس له
ولا فصل لا يلزم ان لا يكون على حقيقة فى نفسه لا يكون تلك الحقيقة لغيره فالسؤال صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح والعقل
السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى فان تعريف البسائط لا يكون الا بلوازمها البينة وههنا اى فى هذا السؤال
والجواب سر مستور عن نظر العقل كبير جليل قدره فانه حقيقة مسئلة التوحيد ومجمعها وهو ان رب العالمين عين العالمين عين
العالم والعالم عينه فانه اى موسى اجاب بالفعل اى بفعل الربوبية التى ليست الا ظهور الرب بصورة المربوب لمن سال عن الحد
الذاتى فجعل الحد الذاتى عين اضافة اى اضافة الحق معبرا عنه بالرب يعنى جعله عين الرب المضاف الى ما ظهر الحق به من صور العالم
فيكون الظاهر هو الحق وصور العالم مظهرا او مرآة له او عين اضافته الى ما ظهر فيه اى فى الحق من صور العالم فيكون الظاهر صور العالم
والوجود الحق مظهرا او مرآة لها فكانه اى موسى قال له اى لفرعون فى جواب قوله وما رب العالمين قال لكيد لغال الاول رب العالمين
هو الذى يظهر فيه صور العالمين من علو وهو السماء اى سماء الروحانيات المجردة العالية والارض اى ارض الجسمانيات المادية السافلة
وما بينهما اى البرزخ الجامع بينهما وهو عالم المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اى اصحاب ايقان شهودى ولا تقييد فى هذا
الشهود فان الصور لا تقيد المرآة فان المرآة يسعها او يظهر هو اى الحق بها وفيها ولا بد من تقييد فان الحق لا يظهر فى مرآة
الصور الكونية الا بقدرها وحسب استعدادها فالاية باعتبار هذا المعنى من قبيل الجواب الثانى فلهذا آخر قوله او يظهر هو
بها عن قوله ان كنتم موقنين ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن حوله الا تستمعون فنبههم السماع كلامه فلذلك عدل الى
مخاطبتهم بما مؤداه مؤدى الجواب الاول وقال ربكم ورب آبائكم الاولين فان المشار اليه بآبائهم الاولين كل ما له دخل فى
وجودهم من السموات والارض وما بينهما ثم رجع هذا الخطاب الى ذلك الجواب ولهذا طواه الشيخ رضى الله عنه عن البين قال
فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا فى معنى كونه مجنونا اى مستورا عنه علم ما سئل عنه زاد فى البيان موسى ليعلم فرعون
رتبته فى العلم الالهى لعلمه بان فرعون يعلم ذلك اى العلم الالهى فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر وهو المشرق فانه
موضع ظهور النيرات فنبه به على كل ما ظهر من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وبما يستتر وفى النسخة المقروة عليه رضى الله عنه
وبما يستتر من الثلاثى على صيغة المجهول وهو المغرب فانه موضع استتار الكواكب فنبه به على كل ما بطن عن عالم الغيب وهو
الاسم الباطن والى هذين الاسمين اشار بقوله وهو اى ما يظهر وما يستتر الاسم الظاهر والاسم الباطن المذكوران فى قوله
تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ورب ما بينهما اى بين المشرق والمغرب وهو اى ما يدل على ما بين الظاهر
والباطن فى الآية المذكورة قوله بكل شئ عليم فان الشئ متناول لما بين الظاهر والباطن ايضا كما هو متناول لهما ان كنتم تعقلون
اى ان كنتم اصحاب تقييد فان للعقل التقييد وفى النسخة المقروة فان العقل تقييد فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل
الكشف والوجود فقال له ان كنتم موقنين اى اهل كشف ووجود فقد اعلمتكم بما تتيقنوه فى شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا
من هذا الصنف فقد اجبتكم فى الجواب الثانى ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم والسر ان الكشف

والوجود يعطى الاطلاق والعقل التقييد ان صاحب الكشف يعرف الحق اولا على ما هو عليه من التقدس والاطلاق ثم تنزل
من معرفته الى معرفة مظاهره المقيدة فهو يعرف الاشياء بالحق الا الحق بالاشياء والاشياء مقيدات لا تعطى
الا التقييد كما انك اذا لم تعرف زيدا ووصل اليك كتابه فما تعرف الا كونه كاتبا فهذه المعرفة لا يعطى الا التقييد بخلاف
ما اذا عرفت زيدا اولا بما هو عليه فى نفس الامر فينزل من معرفته الى معرفة كمالاته فلا تشك انك لا تقيده بالكتابة اذ كان
هناك كمالات آخر فان قلت كل من الآيتين يحتمل الاطلاق والتقييد فلم حملتم الآية الاولى على الاطلاق الذى هو مقتضى
الكشف والوجود والثانية على التقييد الذى هو مقتضى العقل قلنا لئلا يلزم التكرار فى الجواب فانه لا يناسب الكمال الموسوى
والقرينة على ذلك قوله ان كنتم موقنين وان كنتم تعقلون فظهر موسى بالوجهين الكشفى والعقلى ليعلم فرعون فضله وصدقه فى ادعائه
الرسالة وعلم موسى ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سال عن الماهية فعلم موسى ان سؤاله ليس على اصطلاح
القدماء فى السؤال بما فلذلك اجاب بالوجهين الكشفى والعقلى فلو علم منه غير ذلك لخطاه فى السؤال فان تمكين المخطى على الخطاء
قوة الخطاء حاشاه من ذلك فعلم من تمكين موسى له ان لعلمه بذلك فلما جعل موسى المسئول عنه يعنى رب العالمين عين العالم لسان
التوحيد وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون فقال له لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين
والسين فى السجن من حروف الزوائد فلم يبق فيه من الحروف الاصلية الا ما هو مادة الجنون اعنى الجيم والنون وهو الستر وان لم يكن
مضاعفا فان اعتبار ذلك انما يكون فى لسان العبارة واما فى لسان الاشارة فيكفى فى الدلالة على المعنى المشار اليه بعض
حروف اللفظ الدال عليه فلا يعتبر الوضع والاشتقاق فيه لكن فهم من سترتى اسم تبرى يوجد وجدا عظيما فلهذا قال فى بيان معناه
اى لاسترنك تحت ظهورى وغلبتى عليك فانك اجبت بما ايدتنى به وهو قولك بان رب عين العالم وانا من العالم فاهد فى هذا القول
منك على ان اقول لك مثل هذا القول المشعر بظهورى عليك وسترك تحت ظهورى ولما كان موسى ان يقول فى مقابلته كما ان قولى
يؤيدك كذلك يؤيدنى فانه كما انك من العالم الذى هو عين الحق كذلك انا ايضا منه فمن اين ظهورك على فدفعه فرعون بقوله فان قلت
يا موسى لى فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياى بالسجن والستر والعين الظاهرة فيك وفى واحدة فكيف فرقت بينا بظهورك
على وانقهارى تحت ظهورك فيقول فرعون انما فرقت المراتب المتكثرة المتفرقة العين الواحدة اى ارتبها متكثرة متفرقة ما
العين فى نفسها ولا انقسمت فى ذاتها ومرتبتى الآن التحكم فيك يا موسى والظهور عليك بالفعل والتاثير فيك بان اسجنك
واسترك بحسب مرتبتى وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه اعطاه حقه فى كونه يقول له لا تقدر على ذلك اولا
يقول فان حقه ان لا يقول له ذلك وكيف والرتبة يشهد له اى لفرعون بالقدرة عليه اى على موسى واظهار الاثر فيه لان الحق فى
رتبة فرعون من الصور الظاهرة لها التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس لا فى آخر الامر فقال موسى له اى لفرعون
يظهر له المانع من تعديه عليه بالستر والسجن اولو جئتك بشئ مبين اى وتفعل ذلك لو جئتك بما به تظهر لى عليك فلم يسع فرعون الا
ان يقول فات به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الراى من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه وهى الطائفة
التى استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اى خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة من انكار ما ادعاه فرعون انكارا بالسان
الظاهر صدقه فى عزة العقل فان له اى للعقل حدا يقف العقل عنده اى عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ولهذا اى

لتفاوت مرتبتي العقل والكشف جاء موسى في الجواب بما يعلمه الموقن المثبت بالاطلاق والعقل القايد بتقييده خاصة فالقى عصاه وهي
صورة ما عصى اي ملكه كفر وعناد عصى بها فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان ينبعث منه وينخر عيون علم
وكشف عن ثعب اي ار فانبعث اي فجرة فانفجر مبين ولما كانت الحيوة الحقيقية هي الحيوة العلمية فسر الثعبان المبين بقوله اي حية ظاهرة
فانقلبت العصا ثعبانا كما تنقلب المعصية التي هي السيئة طاعة اي حسنة كما قال تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعني في الحكم فان الاعيان
انفسها ما لا تتبدل ولكن تتقلب احكامها فظهر الحكم هنا اي في مادة انقلاب العصا ثعبانا عينا متميزة اي ظهور عين متميزة الاحكام في
جوهر واحد فهي العصا حيث كان يتوكا عليه وهي الحية من حيث انها تجس منها الحس والحركة والثعبان الظاهر باعتبار التقامها
امثالها من الحيات والعصي فالتقم امثاله من الحيات من كونها اي من حيث كونها حية والعصي من كونها عصا فظهرت حجة موسى على حجج
فرعون الظاهرة في صورة عصي وحيات وحبال فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل المستطيل
الذي به يهتدي الساري الى جهة اي مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال اي التلال الصغيرة من الجبال الشامخة فلما رات السحرة
ذلك علموا رتبة موسى وعلو قدره في العلم وان الذي راوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن يتميز في العلم
المحقق عن التخيل والايهام فامنوا برب العالمين وهذا القول عند القوم كان مجملا لادعاء فرعون انه ذلك فبينوه بقولهم رب موسى وهرون اي
الرب الذي يدعو اليه موسى وهرون لعلمهم بان القوم يعلمون انه اي موسى مع اخيه هرون ما دعا الى فرعون اي الى فرعون فلا اجمال فيه ولما كان
فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وانه اي صاحب الوقت هو الخليفة بالسيف اي خليفة الدولة الظاهرة وان جار في
العرف الناموسي اي وان كان جايرا بموجب الحكم الشرعي ولذلك اي لكونه خليفة بالسيف قال انا ربكم الاعلى اي وان كان الكل اربابا
بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته في الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا انما تقضي هذه الحيوة
الدنيا المبني امرها على الغلبة بالسيف فاقض ما انت قاض فيه وحاكم عليه في هذه النشاة الجسمانية فالدولة التي هي الخلافة الصورية لك
فصح قوله انا ربكم الاعلى فانه وان كان عين الحق فالصورة التي تعينت العين بها لفرعون فقطع الايدي والارجل وصلب بعين
حق في صورة باطل فان من جملة ما تعينت به عين الحق صورة الباطل قال الشيخ ابو مدين قدس سره لا تنكر الباطل في طوره
فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب انما هو لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف فرعون ليظهر حكمه وسلطنته لينقاد
له الآخرون واما من طرف السحرة ليصلوا الى الدرجات العالية والمراتب الكمالية وانما لا تنال تلك المراتب الا بذلك الفعل فان
ذلك الفعل من قبيل الاسباب لها وان الاسباب لا سبيل الى تعطيلها لان الاعيان الثابتة المرتبط بعضها ببعض على السببية والمسببية
في الثبوت العلمي اقتضتها فلا تظهر في الوجود العيني الا بصورة ما هي عليه في الثبوت العلمي فكل مسبب يكون مرتبطا بسبب في الثبوت العلمي
لا يتحقق في الوجود العيني الا به اذ لا تبديل لكلمات الله وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث
ثبوتها في الحضرة العلمية وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها في المراتب الوجودية وظهورها فيه كما تقول حدث اليوم عندنا
انسان او ضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث لذلك قال تعالى في كلامه العزيز اي في شان بيانه مع قدم
قدم كلامه ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون اي محدث اتيانه به وكذلك قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا ياتي الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة ثم انه لما ذكر الحكم

والاسرار التي تضمنتها الآيات الواردة في شان موسى وفرعون اراد ان يبين ان مثل هذا الايمان اي ايمان فرعون وغيره
ممن آمن عند الباس من غير ان ينفع في الآخرة ويرى عذاب الآخرة وبها انما ينفع في الآخرة وان لم يكن نافعا في الدنيا فقال
واما قوله تعالى في سورة المؤمن فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وكذلك قوله مع الاستثناء
في سورة يونس فلولا كانت قرية آمنت يعني عند رؤية العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الآيتين
على انه اي ايمانهم عند الباس لا ينفعهم في الآخرة وعدم هذه الدلالة انما هو لقوله اي بدليل قوله في الاستثناء الا قوم يونس فانه لما استثناهم
عن عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بقوله لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا وبين منه انتفاع المستثنى با
لايمان عند رؤية الباس في الحيوة الدنيا وعدم انتفاع المستثنى منهم به في الحيوة الدنيا ولا يلزم من ذلك عدم انتفاعهم به في الآخرة
حملها الشيخ رضي الله عنه على ما هو مقطوع به فقال فاراد الحق ان ذلك اي الايمان عند رؤية الباس لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا
فلذلك اي لاجل انه لا يرفع العذاب في الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان منه هذا ان كان امره اي امر فرعون امر من تيقن
بالانتقال من الدنيا الى الآخرة في تلك الساعة وقرينة الحال تعطي انه ما كان على يقين من ذلك الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون
في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذ آمن بخلاف المحتضر اي حين آمن ايمانا مبتلسا
يمنعه ايمان المحتضر فان ايمانه لم يكن على تيقن من الهلاك وانما آمن على هذه الصفة حتى لا يلحق به اي بالمحتضر في عدم قبول ايمانه
فآمن بالذي آمنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان اي حصل الامر اي امر النجاة كما تيقن به لكن على غير الصورة التي اراد النجاة
من عذاب الدنيا فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه اي روحه حين دفعه للايمان ونجى بدنه عن الغرق بقذفه الى الساحل
كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب عن الابصار فارتقى الى السماء
او غاب بنوع آخر على ما اعتقدوه بالالوهية فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فعمته النجاة حسا من حيث بدنه ومعنى من
حيث نفسه وروحه ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخراوي لا يؤمن ولو جاءته كل آية كابي جهل فانه قال لعاقه قل لصاحبك يعني
محمدا صلى الله عليه وسلم ما انا بنادم عن محاربتك في هذه الحال ايضا حتى يروا العذاب الاليم اي يذوقوا العذاب الاخراوي فخرج عن
فرعون من هذا الصنف هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه موكول الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق
من شقائه يستندون اليه في اثبات الشقاء له واما الله فله حكم آخر ليس هذا موضع ذكره ثم ليعلم انه ما يقبض الله احدا الا وهو مؤمن
بما جاءت به الاخبار الالهية واعني بذلك من كان من المحتضرين الذين حضرهم الموت وهم واقفون عليه حاضرون به ولهذا يكره موت
الفجاءة وقتل الغفلة قيل الفصيح ههنا بحسب اللغة قتل الغيلة بالغين المعجمة والياء المنقوط من تحت بنقطتين وكانه صحفه الناسخون
فاما موت الفجاءة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب
عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذا قال عليه السلام ويحشر على ما مات عليه كما انه يقبض على ما كان
عليه والمحتضر ما يكون الا صاحب شهود للملائكة واحوال الآخرة قبل موته فهو صاحب ايمان بما ثمة فلا يقبض الا على ما كان عليه اي على ما تم
عليه عند الموت لا في زمان سابق عليه لان كان الواقع في عبارة الحديث النبوي حرف وجودي اي كلمة تدل على وجود خبرها لاسمها وثبوته له
لا يصح معه الزمان اي لا يدل على الزمان كقوله تعالى وكان الله عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة المذكورة

لما نبههم منها الزمان الا بتراين الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت شابا قويا فهذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص
في الزمان حتى لا ينخلع عنه المعنى بدخول حرف الشرط مثل ان عليه وانخلاعه عنه انما يكون بالقرينة على عكس ما ذكرها
وكان هذا ميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم اياها رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر المحتضر في
الموت ومن الكافر المقتول غفلة او المبيت فجاءة كما قلنا في حد الغرق النجاة فرق بينهما ظاهر لكن الكلام في انه هل ينفعه ايمانه بما لم
يعتقده قبل ذلك وان قبض عليه عند الموت فلم يخبر الشيخ رضي الله عنه عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى يوم يأتي
بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا واما حكم التجلي بالكلام في صورة
النار فلانها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همه
على مطلوب خاص غيرما تجلى فيه ولو اعرض لعاد عمله اي حكم عمله عليه فاعرض عنه الحق اي جازاه بالاعراض عنه جزاء وفاقا وهو
مصطفى لقوله اصطفيتك على الناس مقرب لقوله وقربناه نجيا فمن آياته انه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقي في صورة
مطلوبه المجازي وتذكير الضمير في وهو الآلة لتذكير الخبر وفي مذريه لانه راجع الى الآلة اي ليس يعرف الآلة المتجلي فيها او الى النار
بالتأويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين بجمعية الهمة على مطلوب نشوق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب المطلق

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

الصمد الملجأ والمحتاج اليه ولما كان خالد في قومه ممن لهم يصمدون اليه في المهمات
ويقصدونه في الملمات جعلت حكمته صمدية ونسبت الى كلمة وقصته انه في زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى عليهما السلام
قريبا من مبعث النبي صلعم كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجأ اليه
قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة
خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام تخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام
يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا اتمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلم من المغارة
وعلى رأسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين
يوما فانه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ
والبرزخ عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع ويقدمه حمار ابتر ووقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى
اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش فحملتهم الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد فالقى لها رداءه واجلسها عليه وقال مرحبا بابنة نبي اضاعه قومه اما حكمة خالد بن سنان
فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك اي في البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عنه فيسأل فيخبر ان
الحكم في البرزخ على صورة الحيوة الدنيا في الالام واللذة والسعادة والشقاوة فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في
حيوتهم الدنيا من احوال البرزخ والآخرة فكان غرض خالد ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع اي جميع العالم فانه
يشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم خالد ان الله ارسله اي محمدا صلعم رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول
فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ قبل الموت فاراد ان يحظى بذلك في البرزخ ليكون اقوى

في العلم الذوقي الحاصل له في حق الخلق واحوالهم البرزخية فاضاعه قومه كما علمت ولم يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه بانهم
ضاعوا لانه لم يكن رسولا مأمورا بالتبليغ حتى يلزم من تضييع امرهم به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين اولا وانما
وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم باضاعة وصيته حيث لم يبلغوه مراده كما عرفت فهل بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف في ان له
اجر الامنية وانما الشك والخلاف في اجر العمل المطلوب وانه هل يساوي تمني وقوعه اي وقوع العمل المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود
اي مع وجود العمل المطلوب ام لا فقوله بالوجود متعلق بيساوي فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة كالآتي للصلوة في
الجماعة فيفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وظاهره ليس للآتي للصلوة بمجرد التمني بل مع السعي الى الجماعة وكالمتمني مع فقره
ما هم عليه اصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم جمعوا بين العمل والنية
ولم ينص النبي صلى الله عليه وسلم عليهما ولا على واحد منهما والظاهر انه لا تساوي بينهما فان النسبة بينهما نسبة الكل الى الاجزاء ولذلك اي
لعدم التساوي بينهما طلب خالد بن سنان الابلاغ ولو في البرزخ حتى يصح له مقام الجمع بين الاجرين تمني العمل والاتيان به فيحصل
على الاجرين اجر التمني والعمل والله سبحانه اعلم واعلى واجل

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

لا حاجة لنا
ان نشتغل ببيان جهة توصيف الحكمة المنسوبة الى كلمته صلى الله عليه وسلم بالفردية لان الشيخ رضي الله عنه كفى مؤنة هذا الشغل
عنا حيث قال انما كانت حكمته فردية لتفرده بالاكملية لانه اكمل موجود في هذا النوع الانساني فان الكاملين في هذا النوع هم
الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وكل منهم مظهر لاسم كلي وجميع الاسماء الكلية داخلة تحت الاسم الله الذي هو مظهره فهو اكمل هؤلاء
الكاملين ولهذا اي لكونه اكمل النبيين بدئ به الامر اي امر النبوة وختم به بدئ به بحسب روحانيته وكان نبيا وآدم بين الماء والطين
اي بين الروح والجسد وقيل بين الصورة العلمية التي هي عين الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين ثم ذكر
رضي الله عنه الى وجه آخر في توصيف حكمته صلى الله عليه وسلم بالفردية فيقول واول الافراد اي الافراد العددية الثلثة فان الواحد
ليس عددا وما زاد على هذه الاولية اي على هذه الثلثة التي لها الاولية من الافراد فانه ما زاد عليها فهو متفرع عنها فان الخمسة متفرعة
منها باضافة جزئين منها الى نفسها والتسعة بضرب الثلثة في نفسها وهكذا الى ما لا نهاية لها وكذلك نبينا صلى الله عليه وآله من حيث روحه
وجسمه وحقيقته الكلية اي الجامعة لهما اول الافراد الوجودية وسائر الافراد متفرعة عنها اذ الكل اجزاؤه وتفاصيله وكان عليه السلام مع فرديته
الاولية التي هي الثلثة اول دليل على ربه فانه اوتي جوامع الكلم التي هي امهات الحقائق الالهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هي مسميات
اسماء آدم اي الاسماء التي علمها آدم اي اودعها في الحقيقة النوعية الانسانية فهو ادل دليل على ربه فان كل دليل يكون غيره فهو جزء
من اجزائه فاشبه صلى الله عليه وسلم فقدم عليهما واما الدليل فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر والحد الاوسط
فهو صلى الله عليه وسلم فرد في نفسه يشبه فردا آخر فهو في معنى الفردية فلذلك وصف حكمته بالفردية ولما اشبهه صلى الله عليه وسلم
بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا آخر فقال والدليل اي دليل كان فانما هو دليل لنفسه اي دلالته على مدلوله ذاتية لا يحتاج فيها الى ما سواه
فلذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية له لا احتياج فيها الى ما سواه بخلاف دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية واحتياج
غيرها بخلاف سائر الموجودات فانه لا يخلو منها شيء من غير استمداد منه ثم فرع رضي الله عنه على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا آخر فقال
ولما كانت حقيقته بمعنى الفردية بما هو مثلث النشأة اي بسبب انه مثلث النشأة بحسب روحه وجسمه وحقيقته الجامعة مثلث لذلك قال في هذا الباب

المحبة التي هي اصل الوجود حبب اليّ من دنياكم ثلث بما فيه من التثليث ونبه ايضا على ذلك ان محبة هذه الامور الثلثة انما انتشات من
نشأة التثليث لكن وجه ما في عليه ثم ذكر صلى الله عليه وسلم في معرض بيان هذه الامور الثلثة النساء والطيب وجعلت قرة عيني
في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك لان المرأة جزء من الرجل في اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء التي هي المرأة متقدمة على
معرفة الكل الذي هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه متقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه
لذلك قال عليه السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة متقدمة على معرفة ربه ومن البين ان الصلوة مما يتفرع على معرفة الرب
فلذلك قدمت النساء على الصلوة فان شئت قلت منع المعرفة اى معرفة ربك بكنهه وحقيقة ذاته في هذا الخبر والعجز عن الوصول
الى غايتها فانه سائغ فيه اى في هذا الخبر وان شئت قلت ثبوت المعرفة اى معرفة ربك بصفاته وكمالاته فالاول ان تعرف ان نفسك
لا تعرفها انت بحقيقتها وكنه ذاتها فلا تعرف ربك ايضا كذلك والثانى ان يعرفها انت بصفاتها وافعالها واثارها فتعرف
ربك ايضا كذلك فالاعتبار الثانى يكون كل نفس دليلا على ربه ومرآة بمشاهدة صفاته وافعاله فكان محمد صلى الله عليه وسلم
من حيث نفسه اوضح دليل بجلاء مرآته وصفائها وشمولها لجامعيتها الكمالات كلها على ربه فان ذاته صلى الله عليه وسلم احدية جمع جميع اجزاء
العالم ومن البين ان كل جزء من اجزاء العالم دليل على اصله والاسم الذي هو ربه فانه صلى الله عليه وسلم فهو دليل جميع الاسماء الالهية التي هي
اصول اجزاء العالم وحبب اليه النساء لحن اليهن حنين الكل الى جزئه نفخ فيه من روحه اشتياق الكل الى جزئه فابان بذلك
عن الامر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الانسانية العنصرية ونفخت فيه من روحى ثم وصف الحق نفسه بشدة
قال ونفخت فيه من روحى وابعث منه بين العبد بنسبة الكلية والجزئية لشدة الشوق الى لقائه فقال لداود عليه السلم للمشتاقين
اى لاجلهم يا داود انى اشد شوقا اليهم يعنى للمشتاقين وهو لقاء خاص لا يكون الا بعد الموت فانه قال في حديث الدجال ان احدكم
لن يرى ربه حتى يموت فاشتياق الحق لقاء العبد ايا بعد الموت وهو اللقاء الخاص الذي لا يكون الا بعد الموت فلا بد عن
الشوق لمن هذه صفته اى لا بد ان يشتاق الحق الى من هذه الرؤية التي تكون بعد الموت صفته فشوق الحق انما يكون لهؤلاء المقربين
اى اليهم مع كونه يراهم فيحب ان يروه بعده حتى يراهم رائين له ويأبى المقام الدنيوى ذلك فلم يخرج المعرفة عنه
بالموت اراديا كان او طبيعيا فيرتفع عنه الحجاب الدنيوى لا يرى ربه ولا يراه ربه رائيا له فاشبه رؤية الحق اياه رائيا له قوله
حتى نعلم مع كونه عالما بالمعلومات ازلا وابدا فالعلم الحاصل بالاختبار انما هو العلم الحاصل في صور المظاهر فكذلك الحق سبحانه كان
يراهم ازلا وابدا فالرؤية الحاصلة بعد الموت انما هي في صور المظاهر وكذلك رؤيته اياه رائيا له والشوق الى هذه الرؤية كلها في
صور المظاهر فهو مشتاق لهذه الصفة الخاصة اى اليها وهى رؤيته التي لا وجود لها الا بعد الموت فيشق بها اى بتلك الصفة التي هي
الرؤية اى ليسكن بها نار الوصال شوقهم اى حرارة شوقهم اليه وتوقانهم فهو مشتاق الى الصفة التي هي الرؤية بعد الموت باعتبار الاشتمال
على ذكر اشتياقه الى لقاء العبد كما قال تعالى في حديث التردد وهو اى حديث التردد من هذا الباب اى من باب ذكر اشتياقه الى
لقاء العبد ما ترددت في شيء انا فاعله ترددى اى مثل ترددى في قبض عبدى المؤمن يكره الموت فاكره مساءته ولا بد له من لقائى وما قال
ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ولما كان لا يلقى العبد المؤمن الحق الا بعد الموت كما قال عليه السلم ان احدكم لا يرى ربه حتى
يموت لذلك قال تعالى ولا بد من لقائى فاشتياق الحق ليس الا لوجود هذه النسبة وفي النسخة المقروءة عليه رضى الله عنه فاشتياق الحق

لوجود هذه النسبة اى الى وجود هذه الصفة المشبهة اعنى لقاء العبد فانه نسبة بين الحق والعبد يحن الحبيب اى العبد المؤمن الى رؤيتى
وانى اشد اليه حنينا ويهفو النفوس اى تضطرب لشوق لقائى ويابى القضاء عن تلك الرؤية فانه قدر لكل احد اجلا معينا لا يمكن تقديمه
ولا تاخيره فاشكو الانين من الحنين الى حلول الاجل ويشكو المحب الانين فلما ابان الحق سبحانه اى اظهر انه نفخ فيه من روحه فما اشتاق
الا لنفسه فان روحه ليس الا نفس هويته المتصفة بصفة الحيوة الا تراه خلقه على صورته اى صفته لانه من روحه الذي هو نفس هويته
كما عرفت ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطا حدث عن نفخه اى عن نفخ الحق فيه
اشتعال بما في جسده اى بسبب ما في جسده من الرطوبة التي هي كالدهن للسراج فكان روح الانسان الحاصل من نفخه
نارا لاجل نشأته العنصرية ولهذا ما كلم الله موسى الا في صورة النار وجعل حاجته فيها فلو كانت نشأته طبيعية غير عنصرية لنشأة
الملائكة السماوية لكان روحه نورا اى ظاهرا في الصورة النورية لا الصورة النارية وكنى عنه اى عن الروح وافاضته على البدن
الانسانى بالنفخ يشير الى انه من نفس الرحمن فان النفخ لا يكون الا من النفس فانه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه اى
عين الروح في الخارج وباستعداد المنفوخ فيه يعنى البدن كان الاشتعال نارا لا نورا لانه عنصرى لا طبيعى نورى
فبطن اى استتر نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا يعنى الصورة البدنية الانسانية ثم اشتق له شخصا على صورته
سماه امرأة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشيء الى نفسه وحنت اليه حنين الشيء الى وطنه الذي كانت فيه قبل اشتقاقها
وخروجها منه فحببت اليه النساء فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم
الطبيعية الغير العنصرية فمن هناك اى من مقام ان المرأة على صورة الرجل كما ان الرجل على صورة ربه وقعت المناسبة بين
المرأة والرجل في كون كل منهما صورة لاصله والصورة اعظم مناسبة اى بين الاصل وبين ما هى صورة له وهى بالجر على الاضافة
بقرينة ما عطف عليه اعنى قوله واجلها واكملها فانها اى الصورة زوج اى شفعت بوجودها وجود الحق كما كانت المرأة شفعت
بوجودها الرجل فصيرته زوجا فظهرت الثلثة التي هي الفردية الاولى حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى ربه الذي هو اصله الذي
احبه لانه على صورته حنين المرأة اليه اى الى الرجل الذي كانت المرأة على صورته فحبب اليه ربه النساء الا في على صورته كما احب
الله من هو على صورته فما وقع الحب من الرجل الا لمن يكون منه اعنى المرأة وقد كان حبه اى حب الرجل لمن يكون الرجل منه
وهو الحق الذي خلق الرجل على صورته فلهذا قال حبب ولم يقل احببت حكاية من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته
في كل صفة حتى في محبته للمرأة التي هى على صورته فانه احبها بحب الله اياه فيتخلق بحب الله اياه في حبه لها تخلقا الهيا فان كلا من
الحنين حب من ذى الصورة الى الصورة فيكون منشأ حبه هو هذا التخلق فلا يكون مستندا الى نفسه فلذلك جاء بصيغة
حبب على البناء للمفعول ولم يسنده الى نفسه ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة التي تكون في المحبة فلم يكن في صورة النشأة
العنصرية اعظم وصلة من النكاح اى المجامعة مع المرأة ولهذا تعم الشهوة اجزاءه كلها ولذلك اى لعموم الشهوة اجزاءه امر بالاغتسال منه اى من
النكاح وكذا الحال في المرأة ايضا فعمت الطهارة اجزاء كل منهما كما عم الرجل الفناء فيها والمرأة الفناء فيه عند حصول الشهوة فان الحق
غيور يغار على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره وانما قال ان يعتقد لان الغيرة انما هى على هذا الاعتقاد والا لا التذاذ بغيره في الواقع وهذا
الاعتقاد انما هو من شان المحجوبين فان العارف يعتقد حال التذاذه بها انه يلتذ بالحق الظاهر فيها لا بالغير فطهره بالغسل فرجع اى العبد

عن هذا الاعتقاد بالنظر اي النظر اليه اي الى الحق وشاهده والالتذاذ به فمن فني فيه يعني المرأة ولا يكون في الواقع الا ذلك اي
الالتذاذ بالحق لا بالغير فاذا شاهد الرجل الحق في المرأة من حيث صدورها عن الرجل كان شهوده في منفعل عن الرجل وهو المرأة واذا
شاهده اي الرجل الحق في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه اي عن الرجل شاهده في فاعل وهو الرجل وهذان الشهودان انما كان للرجل مع
استحضار صورة ما يكون عنه يعني المرأة فاذا كان شهوده الا في منفعل عن الحق بلا واسطة وهو نفسه ولا شك ان هذه الشهودات الثلثة
منفصل بعضها عن بعض من غير لزوم اتصال ومعية عنها فشهوده اي شهود الرجل الحق في المرأة حين المواقعة اتم واكمل من هذه الشهودات
لانه اي الرجل يشاهد الحق فيها من حيث هو فاعل منفعل معا من غير انفصال بينهما اما مشاهدة الحق فيها من حيث هو فاعل فلانها تؤثر
في نفس الرجل تهيج الشهوة فيه واما مشاهدته فيها من حيث هو منفعل فمن حيث تأثرها عنه حين المواقعة ولا يشاهد الرجل الحق من
نفسه الا من حيث هو منفعل خاصة اي بلا معية مشاهدته من حيث هو فاعل وذلك اذا شاهده من غير استحضار ما يكون عنه او من حيث
هو فاعل خاصة اي بلا معية مشاهدته من حيث هو منفعل وذلك اذا شاهده من حيث ظهور المرأة عنه وانما ترك هذا الشق لانه يعلم بالمقايسة
فان قلت اذا شاهد الرجل الحق في نفسه من حيث انه فاعل مؤثر في المرأة ايضا فكيف يكون شهوده في المرأة اتم واكمل قلت شهوده في
المرأة وان لم يكن اتم واكمل كما كونه اتم واكمل كيفا لانه لا فناء له في شهوده في نفسه كما في شهوده في المرأة على ما لا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وآله
النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فان الله بالذات غني عن العالمين لا علاقة بينه وبين شيء اصلا لا
بالشهود ولا بغيره فاذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعا لم يكن الشهادة اي الشهود الا في مادة فشهود الحق في النساء عند المواقعة اعظم الشهود
واكمله واعظم الوصلة بين الرجل والمرأة في وجودهما الجسماني النكاح يعني المواقعة وهو نظير التوجه الالهي على من خلقه على صورته ليخلفه الكلي
بصير خليفة ليرى فيه صورته باعتبار التعين بل نفسه باعتبار عينه المطلقة فظاهره اي ظاهر الانسان خلق وباطنه اي صورته خلق وباطنه وهو عينه المطلقة
حق ولهذا اي لكون باطنه حقا وصفه اي وسم بالتدبير لهذا الهيكل الجسماني فانه اي الحق تعالى به اي بالباطن يدبر الامر من السماء وهو العلو
الى الارض وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها وسماهن النساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك اي لكونهن مسماة بالنساء
قال عليه السلم حبب اي من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المرأة فراعى تأخرهن في الوجود عنه اي عن الرجل فان النسأة هو التأخير قال تعالى
انما النسيء اي التأخير زيادة في الكفر وذلك ان الكفرة كانوا يصبرون عن القتل والنهب والحرب الى ان يخرج الاشهر الحرم وكانوا يؤخرون
الحرمة التي فيها الى شهر آخر ويقاتلون فيها والبيع نسيئة يقول بتأخير فلذلك اي لكون النساء دالا على التأخير ذكر النساء لا المرأة فما احبهن
الا بالمرتبة اي الا بسبب مرتبتهن التي هي التأخر عن الرجال ولذلك تريهن مغلوبة تحت حكمهم والا بسبب انهن محل الانفعال وان رجحن
الرجل فاحبهن للالتذاذ بالتأثير فيهن وبظهور الآثار فيهن كالاولاد فهن له اي للرجل كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادي
والامر الالهي الذي هو نكاح اي صورة نكاح ومواقعة بين الذكر والانثى في عالم الصور العنصرية فاذا تعلق الامر الالهي بوجود ولد
في العالم العنصري ظهر بصورة النكاح والوقاع بين ذكر وانثى ويترتب عليه الولد وكذا الامر الالهي مع همم وتوجه في عالم الارواح النورية
فاذا تعلق الامر الالهي بصدور نتيجة من الارواح النورية ظهر بصور همهم وتوجهاتهم الى صدورها وكذلك الامر الالهي ترتيب مقدمات
في عالم المعاني للانتاج فاذا تعلق الامر الالهي لحصول صورة علمية نظرية في ذهن احد ظهر بصورة ترتيب المقدمات المنتجة لها وكذلك
نكاح الفردية الاولى وصورة جمعها وهي الذات الاحدية والاسماء الالهية والطبيعة الكلية وذلك النكاح هو الساري في كل ذرة من

الوجوه الثلثة فمن احب النساء على هذا الحد الذي ذكرناه من العلم والمعرفة فهو اي حبه حب الهي ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة
نقص علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وان كانت تلك الصورة في نفس الامر ذات روح ولكنها اي لكن روح تلك
الصورة غير مشهودة اي غير معلومة لمن جاء امرأته او انثى غير امرأته او السراري حيث كانت لمجرد الالتذاذ ولكن لا يدري لمن ذلك
الالتذاذ في مظهر الرجل وممن ذلك الالتذاذ في مظهر المرأة فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه من اللذة والملذذ به ما دام لم يسمه هو للغير بلسانه
حتى يعلم على البناء للفاعل والمميز للغير او على البناء للمفعول والمميز لما يجهل والحاصل ان العارف بمحل الالتذاذ يظهر ذلك عند نفسه ويظهر
للغير والجاهل به يخفى عنده ذلك ويخفى للغير وان كان الالتذاذ نفسه ظاهرا له ولغيره كما قال بعضهم صح عند الناس اني عاشق
غير ان لم يعرفوا عشقي لمن لذلك هذا اي الرجل الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل الذي يكون الالتذاذ فيه وهو المرأة ولكن غاب عنه
روح المسألة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل
المخلوق على الصورة عن درجة من انشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة الرفيعة التي تميز الحق تعالى بها عنه
اي عن المخلوق على الصورة وقوله بها بدل من بتلك اي بتلك الدرجة الرفيعة كان الحق تعالى غنيا عن العالمين وفاعلا
اولا فان الصورة اي المخلوق على الصورة فاعل ثان اي في المرتبة الثانية باعتبار مظهريته لفعل الحق فما له اي للمخلوق
على الصورة الاولية التي للحق فتميزت الاعيان الوجودية بعضها عن بعض حقا كان او خلقا بالمراتب فاعطى كل
ذي حق من اصحاب المراتب حقه كل عارف فلهذا اي لاعطاء كل ذي حق حقه كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم
عن تحبيب الهي لا عن محبة نفسانية شهوانية لان حقه الذي يستحقه كان ذلك التحبب لانه محبة وان الله تعالى اعطى
كل شيء خلقه وهو اي ما اعطاه كل شيء عين حقه اي حق ذلك الشيء فما اعطاه اي الله ذلك الشيء الا بالاستحقاق الذي
استحقه بمسماه اي بذاته يعني بذات ذلك الشيء المستحق وانما قدم النساء في الحديث المذكور لانهن محل الانفعال كما
تقدمت في الذكر كما تقدمت الطبيعة بالذات على من وجد منها بالصورة اي بالصورة المعينة التي استحقها وليست
الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحماني فانه فيه انفتحت صور العالم الجسماني اعلاه واسفله لكن لا لنفسه بل لسريان النفخة
اي النفس الرحماني اولا في الجوهر الهيولاني القابل للصور الجسمانية في عالم الاجرام خاصة دون عالم الارواح والاعراض
وانفتاح تلك الصور فيه ثانيا واما سريانها لوجود الارواح النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها في الطبيعة الجوهرية
السارية في الجواهر الروحانية كلها وفي الاعراض الا بواسطة الطبيعة العرضية التي هي جنس للاعراض وهذا بخلاف ما
عليه الحكماء من ان الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذلك
السريان لوجود الارواح والاعراض سريان آخر مغاير لسريانها في الهيولى الجسمانية ثم انه عليه السلم غلب في هذا الخبر
التأنيث على التذكير لانه قصد التهمم اي الاهتمام بالنساء فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران اذ فيها
ذكر النساء وفيها ذكر الطيب قالوا وفي وفيها للعطف على مقدر وهو اي الطيب مذكر وعادة العرب ان تغلب التذكير
على التأنيث فيقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التأنيث وان كن جماعة
فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قصد به اي بالتغليب وذلك المعنى هو التهمم بالنساء بترجيح التأنيث على التذكير وذلك التهمم

انما هو في التحبب اي فيما تحبب اليه عليه السلام مالم يكن يؤثره هو عليه السلام بنفسه وهو النساء وحاصله انه عليه السلام راعى التهمم
بالنساء فيما تحبب اليه بناء على اصل الكلي من غير ان يؤثره هو بنفسه جهتين فان في قوله مالم يكن موصولة وهي فاعل التحبب فعلمه الله مالم
يكن يعلم هو بنفسه وهو المعنى الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة العرب وكان فضل الله عليه عظيما
فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث بغير ها فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقايق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى الله عليه
وسلم تتميما لبيان الاشارة على ان الخاتمة نظيرة للسابقة الازلية جعل الخاتمة في الحديث المذكورة نظيرة الاولى في التانيث
وادرج عنهما التذكير فبدا بالنساء وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اي كالنبي صلى الله عليه وسلم في وجوده
فان الرجل مدرج بين ذات ظهر ذلك الرجل عنها وبين امراة ظهرت فهو بين مؤنثين تانيث ذات وتانيث حقيقي كذلك النساء
تانيث حقيقي والصلوة تانيث غير حقيقي والطيب مذكر بينهما كادم بين الذات الموجودة هو عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت
قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة مؤنثة ايضا وان شئت قلت القدرة مؤنثة ايضا فكن على اي مذهب شئت فانك
لا تجد الا التانيث يتقدم حتى ان اصحاب العلل الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم وهم الحكماء في التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام لطيف
والعلة مؤنثة واما حكمة جعل الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله بعد النساء في الذكر مبنيا عن تاخره عنها في الرتبة اما الاول
فلما في النساء من روايح التكوين فتصاعد اي تكوين الله ايانا في انفسها وتكوين الاولاد منها وفيها مرتبة بعد مرتبة دائما روايح فالنفحات
الجودية والانفاس الرحمانية الوجودية التي تسم منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها الذين منهم الطيبون والطيبات
فلما وجدت النساء بمقتضى قوله حبب الي النساء مرتبة المحبوبية له صلى الله عليه وسلم كذلك الروايح الطيبة الفايحة منهن عند لقائها
وعناقها صارت محبوبة له صلى الله عليه وسلم فانه اطيب الطيب عناق الحبيب اي ما تميزه عناقه كذا قالوا في المثل السائر حبب اليه
تلك الروايح بتبعية النساء حبب اليه كل طيب يكون ورائها لانه صورتها واما الثاني فلان النساء في اصل خلقتهن للقابلية
والانفعال عما فوقهن والنبي صلى الله عليه وسلم ما خلق عبدا بالاصالة اي مشتغلا متأثرا عن سيده ومولاه في اصل خلقته لم
يرفع قط راسه الى السيادة التي هي الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جهة عبوديته واقفا مع كونه مشتغلا غير منفك
عنها اصلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه رتبة الفاعلية والتاثير في عالم الانفاس حتى اي بجوامع الكلم التي هي الاعراف الطيبة
عن مرتبة عبديته فحبب اليه الطيب فلذلك اي لترتب الاعراف الطيبة المترتبة على رتبة فاعلية المتاخرة عن جهة عبوديته التي هي القابلية
والانفعال جعله اي الطيب بعد النساء التي هي صورة تلك القابلية والانفعال فراعى صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الدرجات التي
للحق سبحانه في قوله رفيع الدرجات ذو العرش والعرش اشارة الى النفس الرحماني المعبر عنه بالطيب الكلي لاستوائه اي
لاستواء الحق عليه باسمه الرحمن فلا يبقى فيمن حوى عليه ذلك العرش من الصور الجسمانية والجدانية والروحانية والمعاني
الاسمائية الالهية والحقايق الكونية المسماة بالاعيان الثابتة من لا يصيبه الرحمة الالهية وهو ما يدل عليه قوله ورحمتي وسعت كل شيء
والعرش الذي هو النفس الرحماني ايضا وسع كل شيء والمستوي عليه الاسم الرحمن فبحقيقته اي بحقيقة العرش او بحقيقة الاسم الرحمن المستوي
عليه يكون سريان الرحمة في العالم كما بيناه في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الطيب الحق تعالى واستعمل في هذا
الالتحام النكاحي للمعلوم لكل احد في براءة عايشة رضي الله عنها فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات

اولئك مبرؤن مما يقولون في شانهم من الخباثة التي قد نسبوها اليهم فجعل روايحهم اي اقوالهم الدالة على احوالهم طيبة اي مبراة عن النقص
والخبث لان القول نفس وهو نفس الرايحة فيخرج بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به من الدلالة على اعيان الموجودات واحوالها
في صورة النطق صدقا كان او كذبا فمن حيث هو الهي منسوب الى الله بالاصالة كله طيب فهو بهذا الاعتبار طيب ومن حيث
ما يحمد بعضه ويذم بعضه لانتسابه الينا فهو طيب وخبيث فقال صلى الله عليه وسلم في خبث الثوم هي شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها
فالعين لا تكره وانما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اي لما يظهر منها اما واقع عرفا وعادة بان يكون هذا الكراهة بمجرد الاعتياد
ومشاهدة عرف ابناء زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس اهل كل بلدة بنوع من اللباس يكره غيره او بعدم
ملايمة طبع اي بسبب عدم ملايمته لطبع الكاره كالاعمال البدنية التي يكرهها لما في طبعه وجبلته من الكسل والبطالة او بسبب غرض
بان لا يكون موافقا لغرض الكاره كالحريص على اكتساب المال والجاه فانه يكره كل امر يعوقه عن ذلك الاكتساب او بسبب عدم ملايمة
شرع اي حكم شرعي كبعض المنكرات الشرعية التي يكره فيها المتشرع مع انها موافقة لطبعه او نقص عن كمال مطلوب عطف على
عدم ملايمة طبع اي او يكون مبدا الكراهة بسبب بعض المكروه عن الكمال المطلوب منه كما يكره بعض العصاة لجهله وعدم اتصافه
بالاخلاق المرضية والافعال الحسنة وما ثم شيء يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من الاسباب الخمسة ولما انقسم الامر
الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب دون الخبيث تحببا الهيا لا حبا طبيعيا ووصف النبي صلى الله عليه وسلم
الملائكة بانها تتاذى بالروايح الخبيثة وهذا مبدا كراهتهم الانسان لما في هذه النشاة العنصرية الانسانية من التعفن فانه مخلوق من
صلصال وهو الطين اليابس من حماء وهو الطين الاسود المنتن مسنون اي متغير الريح فتكرهه الملئكة بالذات
لصفاء روحانيتها عن الامور المذكورة ولذلك امر بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال الروايح الطيبة لتحصل
المناسبة بيننا وبين الملئكة فيلحق بالطيبين وذلك لتضرر الامور المتقابلة بعضهم ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد وهي من
الروايح الطيبة فليس الورد اي ريحه عند الجعل بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج الجعلي صورة في الامور الحسية الجسمانية ومعنى
في المكاره العقلية الروحانية اضر به الحق اذا سمعه كما اضر بالجعل رايحة الورد ويسر بالباطل سرور الجعل بالرايحة الخبيثة والذي
يدل على ذلك هو قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله وصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم
فانه من لم يدرك الطيب مميزا اياه من الخبيث فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتحبب الالهي دون حبه
الطبيعي الا الطيب من كل شيء وما ثم اي في الوجود الا هو اي الطيب وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجد الا الطيب من
كل شيء ولا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون فانا ما وجدناه في الاصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث
الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب والعالم على صورة الحق والانسان على الصورتين صورة الحق وصورة الخلق فلا يكون ثم مزاج
لا يدرك الا الامر الواحد من كل شيء بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث اذ لا خبيث الا وله نصيب من الطيب وله بالنسبة الى بعض
الامزجة مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله ادراك الطيب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد يكون واما
رفع الخبيث من العالم اي من الكون فانه لا يصح ورحمة الله حاصلة في الخبيث والطيب على سواء والخبيث عند نفسه طيب والطيب
عنده خبيث فما ثم شيء طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث الذي كملت به الفردية فالصلوة

فقال وجعلت قرة عينى فى الصلوة لانها اى الصلوة اذا وقعت على وجه الكمال كما قال على رضى الله عنه لم اعبد ربا لم اره مشاهدة
ومشاهدة المحبوب تقر عين المحب وذلك اى كونها مشاهدة كل من طرفى المناجاة للآخر ولان المناجاة ذكر والمناجى ذاكر والذاكر
جليس المذكور والجليس يشاهد الجليس وكون المناجاة بين الله وعبده لكون الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكرونى اذكركم وهى اى
الصلوة عبادة مقسومة بين الله وعبده بنصفين فنصفها الله ونصفها للعبد كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلوة
بينى وبين عبدى فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سال يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرنى عبدى يقول العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدى يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله
مجدنى فوض الى عبدى فهذا النصف كله لله تعالى خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بينى وبين عبدى
ولعبدى ما سال فاوقع الاشتراك فى هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سال فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الاول له فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقراها فما صلى
الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت اى الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت اى الصلوة مناجاة لما
قال عليه السلام المصلى يناجى ربه فهى اى الصلوة ذكر للحق سبحانه لانه لا بد فى مناجاة الحق من ذكره ولو بخطوره وحضوره فى
القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح فى الخبر الالهى انه تعالى قال انا جليس من ذكرنى ومن جالس من
ذكره وهو ذو بصر راى جليسه فهذه الصلوة مشاهدة عيانية روحانية فى المقام الجمعى ورؤية عينية بصرية فى المظاهر الفرقية فان لم يكن
ذا بصر لم يره فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق بهذه الرؤية فى هذه الصلوة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان
وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان الغيبى لانه مشبه بالرؤية وهو الصورة الخيالية فيتخيله فى قبلته عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به الحق
للتعبية اى لما اورده عليه الحق من الواردات الروحانية والمعانى الغيبية فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص المشاركين له فى هذا
العالم فى الصلوة وللملئكة المصلين معه ان لم يكن اماما لعالمه الخاص به فان كل مصل فهو امام بلا شك فان الملئكة تصلى خلف العبد اذا صلى
وحده كما ورد فى الخبر فقد حصل له رتبة الرسول فى الصلوة فان الامام للناس من مراتب الرسالة وقوله فقد حصل له جواب الشرط والصلوة
هى النيابة عن الله اذا قال المصلى نيابة عن الله سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه اى قبل حمد من حمده فيقول الملئكة
والحاضرون اى مع الحاضرين ربنا ولك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة وانها الى اين تنتهى
بصاحبها فمن لم يحصل درجة الرؤية فى الصلوة فما بلغ غايتها المطلوبة منها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع ما يرد به الحق
عليه فيها اى فى الصلوة فما هو ممن القى السمع ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصل اصلا ولا هو ممن القى السمع
وهو شهيد ولا شىء عبادة تمنع من التصرف فى غيرها ما دامت اى ثبتت وبقيت فان دامت تامة ويحتمل ان يكون ناقصة والخبر محذوف اى
ما دامت كاينة قايمة سوى الصلوة وذكر الله اكبر فيها وانما ثبتت الاكبرية لذكر الله فيها لما يشتمل الذكر عليه من اقوال فى الذكر القولى وافعال فى
الذكر الفعلى الذى ياتى بالجوارح باطنه وظاهره وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلوة فى الفتوحات المكية فى باب طويل فى المجلد الاول
كيف يكون اى كيف ينبغى ان يكون الرجل الكامل فى الصلوة وانما ذكرنا صفة ذلك الرجل لان الله يقول ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر فينبغى ان يبين المراد بالفحشاء والمنكر حتى يجتنب عنها المصلى فيكون من الرجال الكاملين فى صلوتهم فكل ما يغاير الصلوة فاشتغا

المصلى بها حين هو مصل من قبيل الفحشاء والمنكر لانه شرع للمصلى ان لا يتصرف فى غير هذه العبادة ما دام فيها وما دام يقال له هو مصل فاذا
تصرف فى غيرها على خلاف ما شرع له فذلك التصرف منه من قبيل الفحشاء والمنكر وفى الفتوحات ان معناه بحسب الظاهر ان المصلى
ما دام فى الصلوة ما يمكن من فعل الفحشاء والمنكر بقدرها وبحسب الباطن ان للعبادة الحقيقة تنهى عن الفحشاء والمنكر اللذين
هما بمعنى رؤية الغير ورؤية نفس السالك المتوجه الى الله فان هذا هو الفحشاء والمنكر المنهى عنهما لا غيره ولما كان ذكر الله يحتمل معنيين
احدهما ان يكون من قبيل اضافة المصدر الى المفعول والثانى ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل وهذا ما يسبق الى المعنى الاول
اراد ان يشير الى المعنى الثانى فقال ولذكر الله اكبر يعنى فيها اى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سواله والثناء عليه اكبر من
ذكر العبد ربه فيها اى فى الصلوة لان الكبرياء اى العلو لله تعالى فى ذاته وصفاته وافعاله ولذلك اى لاجل ان المراد بالذكر ذكر الله
لعبده فيما يقابل ما يصنع العبد من السوال والثناء قال تعالى والله يعلم ما تصنعون يعنى فى صلوتكم من الاقوال والافعال وقال او القى السمع
وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن قبيل ذلك المذكور من الحقايق المودعة فى الصلوة ان الوجود لما
كان عن حركة معقولة لا محسوسة نقلت العالم من العدم اى الثبوت العلمى مع عدم اتصافه بالوجود العينى الى الوجود العينى عمت
الصلوة جميع الحركات الوجودية الطبيعية لا الارادية وهى ثلاثة حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى فانه لا يتحقق القيام الا بالحركة من
السفل الى العلو على الاستقامة فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة
كما هو مصطلح الحكيم وحركة افقية وهى حال ركوع المصلى فانه لا يتيسر الا بتحريك راسه نحو الافق وحركة منكوسة وهى حال
سجوده فانه لا يتحقق الا بالانعكاس فحركة الانسان مستقيمة فانه لا يتحرك بالطبع فى نموه حركة اظهر مما سواها الا على الاستقامة
فانه كان يتصعد راسه الى السماء وحركة الحيوان ما عدا الانسان افقية فانه يتحرك فى نموه حركة اظهر مما سواها نحو الافق
وحركة النبات منكوسة فان راس النبات هو اصله الذى به يتغذى فتحصل حركته منكوسة انما هو بمجرد انعكاسه لا لانعكاس
حركة فان حركته من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انعكاس حركته انما هو باعتبار عروقه الثابتة فى الارض فله
حركتان حركة مستقيمة وحركة منكوسة ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم الى الراس والحركة المنكوسة
عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام من غير تكلف وليس للجماد اذا خلى وطبعه من غير ان يخرجه قاسر عن حيزه ما
حركة من ذاته ولهذا انحصرت الحركات الطبيعية فى الثلث فاذا تحرك حجر مثلا فما بتحريك قاسر له عن حيزه او الحركة الى حيزه بعد ذلك التحريك
فانما يتحرك بغيره لا بذاته ثم اعلم ان الحركات الثلث التى للمصلى فى صلوته انما هى اشارة الى الحركات الوجود السارى فى حقايق العالم المتعلقة
من العدم الى الوجود وذلك حركة منكوسة من اعلى عليين اعنى التعين الاول الى اسفل سافلين اعنى وجود الانسان بصورته العنصرية ولا
لايصالها وارجاعها الى ما انشأ عنه ولا يتصور ذلك فى الانسان فان فى استعداده الرجوع الى ما ابتدا عنه وذلك حركة مستقيمة
من اسفل سافلين الى اعلى عليين واما لايصال كل حقيقة من الحقايق الآفاقية الى كمالها اللايق بها وذلك حركة افقية عرضية لا طولية ولا يبعد
ان يحمل قول الشيخ رضى الله عنه وليس للجماد حركة ايماء الى ان القعدة الاخيرة من الصلوة التى لا حركة فيها المنطوية على التشهد اشارة الى
اعلى مراتب الشهود الذى هو مستقر الكمل بحيث لا يتحركون عنها ولا يفارقونها ابد الآبدين والله تعالى اعلم واما قوله اى حكم قوله وجعلت
قرة عينى فى الصلوة حيث اتى بصيغة الفعل المبنى للمفعول ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلى الحق بفتح الهمزة جواب اما اى الحكمة فيه ان تجلى الحق

للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلي فانه اي الحق سبحانه لو لم يذكر نفسه بالصفة عن نفسه لم يظهر بها والمراد بها ذكره للعبد بتجليه عليه
عند سؤاله والثناء عليه لامره بالصلوة من غير تحل منه فلما كان منه ذلك اي ذكره للعبد بالتجلي بطريق الامتنان كانت المشاهدة المترتبة عليه
ايضا بطريق الامتنان كانت المشاهدة المترتبة عليه ايضا فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة من غير ان يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده
الراجع الى الفيض الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب والقرة اما من القر بمعنى البرد فيكون قرة العين كناية
من المسرة فان عين المسرور سرور لقرار باطنه وعين المهموم سخن لاضطراب باطنه واما من القرار فيكون المراد بقرة العين ما يستقر عليه العين
ولما كان المشهور ان قرة العين ماخوذة من القر بمعنى البرد كما ذكرنا اراد رضي الله عنه ان يشير الى جواز اخذها من القرار فانه انسب بالمقام
والطف فقال من الاستقرار فتستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه الى شيء غيره سواء تلك الرؤية في شيء من المجالي الصورية كتجليه لموسى عليه السلام في
صورة النار ولنبينا صلى الله عليه وسلم في صورة شاب امرد وفي غير شيء من تلك المجالي كما في التجليات الذاتية الذوقية المعنوية ولذلك نهي عن
الالتفات في الصلوة فان الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان
الحق محبوب هذا المصلي الملتفت على ضمير الفاعل في التفت في صلوته الى غير قبلته بوجهها متعلقة بالالتفات اي التفت بوجهه ولا اثر فالى
غير قبلته التي هي جهة مشاهدة محبوبه اذ ليس من شان المحبين ان ينظر عن مشاهدة محبوبه عند ثبرها والانسان وان لم تول يظهر حاله عند ان
على احسن وجه ويلقي معاذيره فيما يظهر لديهم من النقايص لكنه يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا فان
الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه عندما يظهر حاله الى الناس لان الشيء اي شيء كان لا يجهل
حاله فان حاله له ذوقي اي ادراك حاله له ذوقي وجداني لا حاجة له فيه الى امر خارج عنه فكيف يفارقه وهذا التعميم بناء على ان العلم لازم
للوجود فكل ما اتصف بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب استعداده ثم ان مسمى الصلوة له قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلوة ما يسمى صلوة
فالمعنى المشترك بين الاقسام هو هذا المفهوم العام كما يقال مسمى العين اي ما يسمى بهذا الاسم اما ذهب او عين جارية او ذات
بنفسها او غير ذلك وهكذا كل مشترك لفظي يصح انقسامه بهذا الا انه قيل فانه تعالى امرنا ان نصلي له واخبرنا بانه يصلي علينا بقوله هو الذي
يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور فالصلوة منقسمة بالصلوة منا وبالصلوة منه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه
الآخر فان المصلي هو الفرس التابع المتاخر عن المجلي وهو السابق في حلبة السباق فيتاخر اي الحق عن وجود العبد وهو
اي الحق المتاخر عين الحق الذي تخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري ان كان ذا راي وفكر او بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راي وفكر وهو
الاله المعتقد ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود المعتقد فيتاخر عن وجوده ويتنوع الاله المعتقد بحسب ما قام بذلك المحل القائم به
الصورة الاعتقادية من الاستعداد وللصور تنوع الماء مثلا بحسب ما قام بمحله اعني الاناء من الاعراض المحسوسة التي اجلاها
اللون كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه يعني حال المعرفة في مراتبها التقييدية انما
هي بحسب حال العارف في استعداداتها المتفاوتة للمعرفة كما ان الماء لا لون له في حد ذاته ويتلون بالوان ظروفه وان كان
ظرفه مما لا لون له فلا يتلون بلون بل يبقى على عدم لونيته وهو اي ما قال الجنيد جواب ساد اي سديد صايب مستقيم اخبر
عن الامر بما هو عليه فان كان العارف من اصحاب الاعتقادات التقييدية فكرية كانت او تقليدية فحاله كحال الماء المتلون
بلون انائه المتلون وان كان هيولاني الوصف قابلا لجميع صور الاعتقادات تابعا للتجليات الالهية الاسمائية من غير

تقيد ببعضها فحاله ما قيل يقولون لون الماء لون انائه انا الان من ماء انا بلا لون فهذا اي الاله المعتقد هو الله الذي
يصلي علينا كما جاء في الاية المذكورة اي يتجلى علينا بصورة اسمه الآخر واذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر وهو الاول
كما في اي في مقام صلوتنا له متاخرين عنه كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم وهو الاله المعتقد الذي كان له الاسم الآخر فكما في
ان صورة صلوته علينا له الاسم الآخر ولنا الاسم الاول كذلك يكون في صلوتنا لنا الاسم الآخر وله الاسم الاول فنكون نحن
عنده بحسب حالنا اي بحسب احوالنا التي تتحول فينا بحسب تقلبنا في الشؤن والافعال فلا ينظر الحق الينا اي لا يتجلى علينا
الا بصورة ما جئناه بها في كل لحظة ولمحة من تلك الاحوال التابعة لتقلبنا في شؤننا وافعالنا فباعتبار هذه الطبيعة نحن مصلون له متاخرون
عنه وباعتبار تجليه علينا بحسب استعداداتنا هو مصل علينا فان المصلي هو المتاخر عن السابق في الحلبة فيصح التعبير عن كل من الحق والعبد
والحاصل ان للحق سبحانه تجليين احدهما تجليه بصور استعدادات العبد من حيث تقلبه في الشؤن والافعال والثاني تجليه عليه بحسب تلك
الاستعدادات فهو سبحانه في هذا التجلي تابع للاستعدادات فبالاعتبار الاول نحن نصلي له وبالاعتبار الثاني هو يصلي علينا وبالنظر
الى هذين الاعتبارين حمل صاحب اللمعات قول الجنيد تارة على معنى لون المحبوب لون محبه وتارة على معنى لون المحب لون محبوبه وقوله
تعالى كل قد علم صلوته وتسبيحه اي كل مناد من الحق فالعبد علم صلوته اي رتبته في التاخر في عبادته وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده
الفطري الاصلي فان اصل الاستعداد انما يعطي التنزيه وكذلك الحق علم صلوته اي رتبته تاخره عن العبد فيما ذكرنا وتسبيحه اي تطهيره العبد
عن دنس النقايص الامكانية فما من شيء الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم اي المتنزل الى رتبة من هو دونه وهذا التنزل هو ظهوره بصور الا
لا اظهار كمالاته فهو ناظر الى الحمد المفهوم الساتر هذا التنزل كما مقتضى التنزيه والتسبيح ولذلك اي لعموم التسبيح كل شيء لا نفقه تسبيح
افراد العالم على التفصيل واحدا واحدا لانا لا نقدر على الاطلاع على تفاصيل الوجود واسرارها باسرها لا نفقه على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها
واما تسبيح الكل فلا نفقهه الا على سبيل الاجمال هذا كله في التسبيح والحمد الذي في مرتبة صلوة العبد فالمصلي والمسبح والحامد في هذه المرتبة
هو العبد وثمه مرتبة اخرى وهي مرتبة صلوة الحق على العبد فالمصلي والمسبح على انه لسان من السنة الحق يسبح ويحمده فيها اي في تلك
المرتبة وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذي في قوله وان من شيء الا يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في بحمده يعود على الشيء اي يسبح
بالثناء الذي يكون عليه فان الحمد هو الثناء وثناء الحق على الشيء بما هو عليه ما يثني به ثناء الحق على نفسه فان العبد مصنوع له تعالى وثناء الصنع
راجع الى الصانع كما قلنا في المعتقد انما يثني على صلوته التي هي صلوة العبد للحق على الاله المجعول الذي في معتقده فيربطه بنفسه ربط العبيد
بالاله الغير المجعول ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها
وعدم حسنها راجع الى صانعها والمدح والذم راجعان اليها فالاله المعتقد مصنوع للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد فهو انما يقلد ذا
نظر فالهه ايضا مصنوع الناظر فيه وهو صنعه المعمولة له فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره فانه على خلاف ما صنعه
ولو انصف انصاف عارف بالامر لم يكن له ذلك الذم لمعتقد غيره الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا انصاف له بلا شك
في ذلك بحصره الحق في صور اعتقاده المعمولة له لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله الجامع لجميع الاسماء بجمعيته المطلقة الجمعية الاحدية
اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة قال رضي الله
عنه وعند الخلائق في الاله عقايدا وانا شهدت جميع ما اعتقدوه وكل معتقد فهو ظان ظنا غير مطابق للواقع باعتبار حصره

فی صورة معتقده وان کان صادقا باعتبار انه من صورة فهو لیس بعالم بالامر علی ما هو علیه ولذلک ای لاجل ان کل معتقد
ظان قال تعالی انا عند ظن عبدی بی ای لا اظهر له الا فی صورة معتقده فان شاء الامر علی ما هو علیه اطلق وشاهد الحق فی
جمیع الصور الاعتقادیة وغیرها وان شاء قید بعضها علی ما هو عند اصحاب النظر والتقلید والہ المعتقدات ای الاله الذی
نسبه الی صورة خاصة من الصور المعتقده بالنسبة الی کل معتقد ما خذه المحدود وهو الاله الذی وسعه قلب عبده فان الاله
المطلق من حیث اطلاقه لا یسعه شیء لانه عین الاشیاء وعین نفسه فالوجود کله عینه ونفسه والشیء لا یقال فیه یسع
نفسه ولا لا یسعه فافهم فان ذلک معنی الاطلاق الذاتی وهذا هو القول الحق الذی لا سبیل الیه الا لمن خلص عن التقید بالاعتقادات
الجزئیة الفکریة او التقلیدیة والله تقول الحق بلسان العبد وهو یهدی السبیل الیه ونصب الدلیل علیه
لقد وقع الفراغ عن فک ختام هذه الفصوص وکشف ابهام هذه الفصوص العبد المتذلل
بالشخوص بین یدی عموم اهل الخصوص عبد الرحمن بن احمد الجامی تجاوز الله سبحانه
عن زلال قدامه وعن الزلل اقلامه غرة جمادی الاولی المنتظم فی سلک
شهور سنة ست وتسعین وثمانمائة وصلی الله علی محمد وآله واصحابه
المتأدبین بادابه وقد فرغ الفقیر الحقیر محمد بن
کمال الدین حسن بن ابو الحسن الانصاری
وقت الظهر فی آخر شهر رمضان المبارک
سنة ست وسبعین وتسعمائة
من الهجرة النبویة المصطفویة
تم